

# POMPEJI

IRODALOM, MŰVÉSZET, BÖLCSELET



Marguerite Yourcenar

Georges Bataille

Michel Foucault

Jean François Lyotard

André Comte-Sponville

Jean-Luc Nancy

Jean-Marie Beyssade

Jean-Luc Marion

Gyimesi Tímea

Losoncz Alpár

„ ... Igen, ahhoz, hogy kissé felemelkedjünk, és ez természetesen csak az egyének számára, és csak általuk lehetséges, csak ezt az oly gyenge, oly törékeny és oly nevetséges két erőt ismerem: a szeretetet és a bátorságot...”

*André Comte-Sponville*

# POMPEJI



SZEGED, 1996. VII. évf.

1996/2.





# POMPEJI

---

## IRODALOM, MŰVÉSZET, BÖLCSELET

---

### TARTALOM

1996/2.

Michel Foucault	Előszó az áthágáshoz .....	7
	<i>Kutor Tünde fordítása</i>	
Ştephan Augustin Doinaş	Orpheusz és a valóság kísértése .....	27
	<i>V. Szabó László fordítása</i>	
Marguerite Yourcenar	Genghi herceg utolsó szerelme .....	34
	<i>Kállai Gizella fordítása</i>	
Gyimesi Timea	„Kezdjük a közepén!” .....	43
Hárs Endre	Allegória és narráció .....	45
Georges Bataille	Egy halandó lény szerelme .....	55
	<i>László Kinga fordítása</i>	
Gyimesi Timea	„Noli me tangere” —	
	Po(i)étika a század végén ... ..	64
Jean-François Lyotard	Érdek-es? .....	74
	<i>Filó Réka fordítása</i>	
Kiss Olga	A tudás posztmodern állapota? .....	85
André Comte-Sponville	Erkölcös-e a kapitalizmus? .....	98
	<i>Schmidt Péter fordítása</i>	
Losoncz Alpár	A dekonstrukció és a politikum halála .....	122
Szabó Enéh	Derrida le déconstructeur .....	146
Erdei L. Tamás	Arról, hogy hogyan beszélünk arról, hogy hogyan beszélünk... ..	153
Francis Marmande	Írás (— és író) .....	159
	<i>László Kinga fordítása</i>	
Simon Attila	A jajember .....	167
Bazsányi Sándor	Amikor egy nő sírva fakad .....	182
Déveszkövi Balázs	A gyalogfenyőről .....	198
Jean-Luc Nancy	A filozófia elfelejtése .....	214
	<i>Sári Andrea és Albert Sándor fordítása</i>	
<b>Cartesius</b>		
Jean-Marie Beyssade	Gondolkodom, tehát vagyok .....	228
	<i>Dékány András fordítása</i>	
Jean-Luc Marion	Tanulságok .....	239
	<i>Dékány András fordítása</i>	

## **Szerkesztik**

Darvasi László  
Laczkó Sándor  
Szilasi László  
Utasi Csilla

## **Szerkesztőbizottság**

Albert Sándor  
Baka István  
Bernáth Árpád  
Csejtei Dezső  
Ilia Mihály  
Lengyel András  
Losoncz Alpár  
Németh Gábor  
Szigeti Csaba  
Takáts József

## **Grafikai szerkesztés**

Erdély Dániel  
Szegi Amondó Zoltán

## **Szerkesztőségi titkár**

Egyed Erika  
Petruska Helga

Megjelent a Francia Külügyminisztérium  
és a Francia Nagykövetség Kulturális Osztályának támogatásával.

ISSN 0865 5553

Megjelenik negyedévente.

Kiadja a Pompeji Alapítvány.

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Szerkesztőség címe: POMPEJI Alapítvány

6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 30–34. T.: (62) 454–130, fax: (62) 321–109

Nyomdai előkészítés: In-Media Bt., Creative Labor Bt.

Nyomdai munkák: Typo-System Kft.

A folyóirat megjelenését a József Attila Alapítvány,  
a Nemzeti Kulturális Alap és Szeged Város Önkormányzata támogatta.

A folyóirat megrendelhető a szerkesztőség címén.

Szerkesztőségi órák: szerda 14<sup>00</sup>–15<sup>00</sup>

E-Mail: szilasi@hung.u-szeged.hu

laczkos@bibl.u-szeged.hu

A Pompeji számai elektronikus hálózati úton is elérhetőek!  
<http://www.arts.u-szeged.hu/journal/pompeji/pompeji.html>

**POMPEJI**  
**1996/2.**



## Előszó az áthágáshoz\*

Előszeretettel hisszük, hogy mai tapasztalataink alapján a szexualitás újra rátalált egy ősi igazságra, amely újra polgárjogot nyert, miután sokáig háttérbe húzódott, különféle álarcokat öltvén magára, s ezen álarcokon manapság egyedül józan éleslátásunk révén tudunk átlátni; mielőtt még jogot formálnánk arra, hogy a szexualitást a nyelv tükrében vizsgáljuk. Mindazonáltal a szexualitásnak sohasem volt annyira közvetlenül természetes jelentése, és sosem volt rá jellemzőbb a „fesztelen kifejezőmód” mint a vétkező testek és a bűn keresztény világában. Egy egész misztika, egy egész szellemiség támasztja ezt alá, amelyek nem voltak képesek különbséget tenni a vágy, a mámor, a behatolás, az extázis és az ernyedést hozó ellazulás egymást követő fázisai között; úgy gondolták, ezek a mozzanatok megszakítás vágy korlát nélkül követik egymást egész addig, míg el nem jutunk az égi szerelem legmagasabb fokára, amelynek viszont ezek a mozzanatok az utolsó kicsúcsosodásai és éltető forrásai. A modern szexualitást nem az jellemzi, hogy értelme vagy természete Sade-tól Freud-ig nyelvi kifejeződést nyert, hanem hogy diszkurzusainak erőszakossága folytán „denaturalizálódott” — légüres térbe került, ahol csak a keskeny határvonalba tud beleütközni, s ahonnan a szexualitás nem tud továbblépni és csak a frenetikus örületben tud folytatódni, amely aztán végül megálljt parancsol neki. Nem szabadítottuk fel a szexualitást, de elmentünk vele a lehetséges határokig: tudatunk határáig, mivel végső soron a szexualitás diktálja tudatunknak tudatalattink egyetlen lehetséges olvasatát; elvittük a törvény határáig, mivel a szexualitás a tiltás egyetlen abszolút univerzális tartalmaként jelenik meg; elmentünk vele nyel-

\* A fordítás eredeti lelőhelye: Critique, N° 195–196., 751–769. old.

vünk határáig: a szexualitás tengerének hullámai csapódnak legmesszebbre a csend fövenyén. Vagyis nem ez köt össze minket az állatok rendezett és szerencsére profán világával; a szexualitás inkább vízválasztó, amely nem azért vesz körbe, hogy elszigeteljen vagy megjelöljön bennünket, hanem hogy saját magunkban húzza meg a határt és saját magunkat is határként körvonalazzon.

Talán arról van szó, hogy egy olyan világban, ahol immár nincs több tárgy, lény vagy hely, amit megszentelteleníthetnénk, a szexualitás az egyetlen lehetséges vízválasztó. Nem azért, mert új tartalommal ruház fel ősi, ezeréves mozdulatokat, hanem mert feljogosít egy tárgyak nélküli, üres és öncélú szentségtörésre, melynek eszközei pusztán önmaguk ellen fordulnak. Vagyis a szentségtörés egy olyan világban, amely már nem tulajdonít pozitív tartalmat a szakrális dolgoknak — nem ezt nevezhetnénk nagyjából áthágásnak? Az áthágás abban a térben, amelyet kultúránk jelöl ki mozdulatainknak és nyelvünknek; nem annak egyetlen lehetséges módja, hogy a szakrálist megtaláljuk közvetlen tartalmában, hanem hogy a szakrálist üres formájában, saját égető hiányának helyén újraalkossuk. A szexualitásból kiindulva egy nyelv — amennyiben elég pontos — nem az ember természetes titkát, vagy jól ismert antropológiai igazságát fejezheti ki, hanem azt, hogy az embernek nincs Istene; a szexualitás nagyjából ugyanabban az időben jutott szóhoz, mint amikor rádöbrentünk, hogy Isten halott. A szexualitás nyelve — amelynek Sade, miután kiejtette első szavait, az egész területét egyetlen diszkurzusba sűrítette bele, s amelynek egycsapásra uralkodójává vált — egy olyan éjszakába vezetett el minket, ahol nincs Isten, s ahol összes tetteink és mozdulataink erre a hiányra irányulnak, s egy szentségtörésben fejeződnek ki, amely egyszerre hívja fel a figyelmet erre a hiányra és űzi el azt, kimerül ebben a hiányban, és e hiány jóvoltából a maga áthágástól mentes tisztaságában mutatkozik meg.

Van persze modern szexualitás: az, amelyik magába foglalván és felszínen tartván egy természetes és egészséges állatiség diszkurzusát, homályosan a Hiányhoz, ehhez a kiemelt helyhez fordul, amelyet Bataille egy éjszakára, amelynek még távolról sincs vége, benépesített *Eponine* szereplőivel: „Ebben a feszült nyugalomban, bódultságom páráján keresztül úgy tűnt, hogy a szél elült; az ég hatalmassága végtelen csendet árasztott. Az apát szelíden letérdelt... Fojtott hangon énekelt, lassan, akár egy halottnak: *Miserere mei*

*deus, secundum misericordiam magnam tuam.* A kéjes dallamnak ez a nyöszörgő előadása olyannyira képmutatónak tűnt. Furcsa módon a meztelenség gyönyörűsége miatti szorongást fejezte ki. Az apátnak úgy kellett minket legyőznie, hogy közben megtagadja önmagát, és az erőfeszítés, amellyel megpróbálta ezt aényt leplezni, csak még jobban kihangsúlyozta ezt; énekének szépsége az ég csendjében, önkínzó gondolatok szötte magányba zárta őt... Egy boldog felkiáltás, amely végtelen ugyan, de hamarosan a feledés kútjába hullik, kivetkőztetett szelídségeből. Amikor meglátta az apátot, láthatóan felébredve az álomból, melyet ő megrökönyödéssel szemlélt, Eponine nevetésben tört ki, méghozzá olyan hirtelen, hogy szinte vonaglott a nevetéstől; megfordult és kihajolt a korlátton, úgy rázkódott, mint egy gyerek. Fejét a kezeibe temetve nevetett, és az apát, aki egy rosszul elfojtott nevetést szakított félbe, csak egy meztelen fenék láttán szegte fel a fejét, és tárta az ég felé karjait: a szél fellebbentette a kabátot, amelyet Eponine már nem tudott összefogni magán, mivel a nevetés lefegyverezte.”

A szexualitás jelentősége kultúránkban, az a tény, hogy Sade óta oly gyakran nyelvünk legsúlyosabb döntéseihez kötődött, talán éppen abban a kötelékben rejlik, amely a szexualitást Isten halálával hozza összefüggésbe. Azzal a halállal, melyet nem Isten történelmi uralmának végeként vagy nemlétének régen várt bizonyítékeként kell értékelni, hanem amelyet ezentúl tapasztalatunk állandó terepének kell tekinteni. Isten halála, megfosztván létezésünket a Korlátlan korlátjától, egy olyan tapasztalathoz vezet el minket, ahol többé semmi sem hirdetheti a lét külsődlegettségét: vagyis egy *belső és szuverén* tapasztalathoz. Csakhogy egy ilyen tapasztalat, amelyben Isten halála válik nyilvánvalóvá, rávilágít saját végességére — mintha ebben rejlene Isten titka és bölcsessége —, a Korlát korlátlan uralmára, a meghaladásnak erre az ürességére, ahol ez a tapasztalat érvényét veszti és cserben hagy minket. Ebben az értelemben a belső tapasztalat teljes egészében a *lehetetlen* megtapasztalása (mivel tapasztalataink a lehetetlenre épülnek, a lehetetlen alkotja őket). Isten halála nem csupán az az „esemény” volt, mely útjára indította — abban a formájában ahogyan manapság ismerjük — a modern tapasztalást: fel is vázolja a tapasztalás csontváz-szerű bordázatát.

Bataille jól tudta, miféle gondolkodásmódok előtt nyitott utat ez a halál, s azt is, hogy milyen zsákutcákba sodorta a gondolko-

dást. Mi mást is jelentene Isten halála, ha nem egy különös összetartozást nemlétének megnyilvánulása és ama mozdulat között, amely megöli őt. Ámde hogyan lehet megölni Istent, ha nem létezik, hogyan lehet megölni azt az Istent, *aki nem létezik*? Talán egyszerre azért kell megölni Istent, mert nem létezik, és ugyanakkor azért, hogy ne is létezzen: ez egész egyszerűen agyrem. Azért öljük meg Istent, hogy átlépjük annak a létnek a létezését, amely behatárolja, de azért is, hogy visszavezessük ezt a létet a korlátokhoz, amelyeket a korlátlan lét (a szentségtörés) dönt le. Azért öljük meg Istent, hogy visszavezessük a semmibe, és hogy teljes fényében, és jelenlétként tündököljön a léte (ez az extázis). Azért öljük meg Istent, hogy elveszítsük a nyelvet egy fülsiketítő éjszakában, és mert ez a seb addig vérzik, amíg egy „végtelen csendben elenyésző hatalmas halleluja” nem fakad föl (ez a kommunikáció). Isten halála nem egy behatárolt és pozitív világba helyez vissza minket, hanem egy olyan világba, amely a korlát megtapasztalásában bontakozik ki, és amely a korlát áthágásával jön létre és esik szét...

Kétségkívül a túllépés világít rá arra, hogy a szexualitás és Isten halála egyazon tapasztalati szférába tartozik; sőt, a túllépés mutatja meg nekünk, akárcsak a „minden könyvek legilletlenebbikében”, hogy „Isten közönséges”. Ilyen értelemben tehát Isten és a szexualitás gondolata — kétségtelenül Sade-tól kezdődően, de napjainkban legkitartóbban és a legnagyobb nehézségek árán Bataille műveiben — összefonódott. S ha az erotikát el akarjuk választani a szexualitástól, akkor a következőképpen határozhatnánk meg: az erotika a szexualitás olyan megtapasztalása, amely a korlátok túllépését öncélúan Isten halálával köti össze. „Amit a miszticizmus nem tudott elmondani (amikor erről kellett volna beszélnie, csődöt mondott), azt kimondja az erotika: Isten nem egyéb, mint Isten meghaladása a közönséges lét minden értelmében, a borzalom és a tisztátalanság, majd végül a semmi felé...”

Ily módon a szexualitás mélyén, áramlásának mélyén, amelynek nem szab gátat soha semmi (mivel a kezdetektől és a maga teljességében állandóan korlátokba ütközik), és ama Istenről szóló diszkurzus mélyén, amely a nyugati világban oly sokáig volt divatos — anélkül, hogy világossá vált volna számukra, hogy „nem tudjuk büntetlenül beilleszteni a nyelvbe azt a szót, amely az összes létező szó meghaladása volna”, és hogy eme diszkurzus révén minden létező nyelv korlátaivalhoz érkeztünk —, egy egyedi tapasztalat kezd ki-



rajzolódni: az áthágásé. Talán egy napon majd éppoly döntő jelentőségű lesz kultúránk szempontjából, éppúgy beépül majd gondolkodásunkba, mint amilyen fontos volt hajdanán a dialektikus gondolkodás számára az ellentmondásról szerzett tapasztalat. De ennyi szórványos jel ellenére a nyelv még éppen csak születőben van ott, ahol az áthágás utat tör magának és megtalálja ihletett létét.

Ennek a nyelvnek Bataille-nál kétségkívül felfedezhetjük az elszenesedett rétegeit, a sokat ígérő pernyedarabokat.

\*

Az áthágás egy olyan mozdulat, amely a korlátra irányul; itt, ezen a vékony vonalon tűnik fel villámfényszerűen, s talán mutatkozik meg pályájának íve is a maga teljességében, sőt még az eredete is. A vonal, amelyet keresztez, éppenséggel teljes mozgástere is lehetne. A korlátok és az áthágás játékát szemléltetést egyszerű makacsság szüli: az áthágás átlép, minduntalan átlép egy vonalat, amely nyomban bezárul mögötte, véget vetvén ezzel egy rövid életű bizonytalanságnak, s ily módon az áthágás újra és újra az áthághatatlan horizontjáig hátrál. Ám ez a játék nem pusztán csatasorba állítja ezeket az elemeket, hanem jóval többet tesz; a játék során ezek az elemek bizonytalanná válnak, bizonyosságuk megrendül, s így a gondolkodás könnyen összezavarodik, ha meg akarja ragadni őket.

A korlát és az áthágás egymásnak köszönhetik létük sűrítettségét: nincs olyan korlát, amelyet egyáltalán ne lehetne átlépni; s ugyancsak értelmetlen volna az az áthágás, mely csupán egy képzeletbeli vagy látszat-korlátot lépne át. De vajon a korlátnak van-e valódi léte ama mozdulaton kívül, amely diadalmasan átlépi és megtagadja ezt a korlátot? Mi lesz majd belőle utána és mi lehetett előtte? És vajon az áthágás nem egyedül abban a pillanatban értelmezhető, amikor átlépi a korlátokat, mivelhogy az időnek csakis ebben a pontjában létezik? Avagy ez a pont — amely különös találkozás olyan létezőknek, amelyek csakis e pontban, e pont által léteznek, de ugyanakkor e pontban lényegük teljességgel felcserélődik — vajon nem mindazt is jelenti, ami ezen a ponton kívül reked? Mintha csak mindannak megdicsőüléséről lenne szó, amit ez a pont kizár magából; a korlát erőszakosan utat nyit a korlátlan felé, hirtelen elsodorja az a tartalom, amit kivet magából, és kiteljesíti az a különös idegen teljesség, amely elárasztja. Az áthágás jóvoltából jut el

a korlát létének korlátjáig; az áthágás ébreszti rá közelgő eltűnésének felismerésére, és vezeti rá arra, hogy megtalálja magát abban, amit kirekeszt magából (vagy talán pontosabb, ha úgy fogalmazunk, hogy először ismerje fel magát benne), hogy ledőlésének mozzanatában megérezze valódi létjogosultságát. És mégis, a tiszta erőszak eme megnyilvánulásában mi más felé is irányulhatna ez az áthágás, ha nem arra, aki megbéklyózza, vagyis a korlát és a korláton belüli dolgok felé? Mi ellen irányul az áthágás behatolása és mi féle úrnek köszönheti létének szabad kiteljesedését, ha nem annak, amit egy erőteljes mozdulattal átszel, és amit a határvonal eltörlésével ugyancsak megszüntet?

Az áthágás tehát nem úgy viszonyul a korláthoz, mint a fekete a fehérhez, mint a tiltott a megengedetthez, mint a külső a belső, mint a kirekesztett a fészek védett területéhez. Inkább oly módon kapcsolódik hozzá, hogy dugóhúzó-szerű képződményt alkot vele, amellyel semmiféle egyszerű behatolás nem tud elbánni. Talán olyasvalami ez, mint az éjszakai villámfény, amely az idők mélyéről sűrű és fekete léttel ajándékozza meg azt, amit tagad, belülről és tetőtől talpig bevilágítja, pedig neki köszönheti metsző világosságát, megható és megzabolázott egyediségét, belevész a térbe, amelyet szuverenitásával megjelöl, s végül elhallgat, miután nevet adott a sötétségnek.

Ahhoz, hogy el tudjuk gondolni ezt az olyannyira tiszta és olyannyira összekuszálódott létezést, önmagából kiindulva és abban a térben, mely általa körvonalazódik, meg kell szabadítanunk az etikával való kétes rokonságától. El kell határolni mindentől, ami botrányos vagy felforgató, vagyis mindattól, amit a tagadás ereje irányít. Az áthágás semmit sem állít szembe semmivel, nem csempész be semmit a nevetségesség játékába, nem szándékozik megrengetni az alapok szilárdságát; nem csillogtatja meg a láthatatlan és áthághatatlan vonalon túli tükör másik oldalát. Pontosan azért, mert nem erőszak egy megosztott (etikus) világban, és győzelemnek sem tekinthető azon korlátok felett, melyeket eltörlöl (egy dialektikus vagy forradalmi világban), a korlát keretein belül az áthágás a távolság felmérhetetlenségét tekinti határnak, amely a távolságban rajzolódik ki, és felvillantja a vonalat, amely az áthágást életre hívja. Az áthágásban nincs semmi negatívum. A korlátok közé szorított létet hangsúlyozza, és azt a korlátlanságot amelyből kitör, hogy a korlátlan egyáltalán megnyílhasson a létezés számára. De

azt is mondhatjuk, hogy ebben a hangsúlyozásban nincsen semmi pozitívum: semmilyen tartalom nem képes az áthágást féken tartani, hiszen meghatározásánál fogva semmilyen korlát nem képes útját állni. Az áthágás talán nem egyéb, mint a megosztottság ki-hangsúlyozása. Le is kellene hámoznunk e szóról mindazt, ami éles határvonalak meghúzására, valamiféle elkülönítés bevezetésére, vagy elhatárolás alkalmazására utalna és csak azt hagyni meg, ami benne a különbözőzés meglétét jelezné.

Talán a modern filozófia vezette be — felfedezvén egy nem pozitív hangsúlyozás lehetőségét — azt az eltolódást, amelynek egyedüli megfelelőjét a Kant által megkülönböztetett *nihil negativum* és a *nihil privatum*-ban fedezhetjük fel: abban a különbségtévésben, amely, mint köztudomású, utat nyitott a kritikai gondolkodás előtt. A nem pozitív megerősítésnek, vagyis a korlát bizonyosságának e filozófiáját nevezte valószínűleg Blanchot a kétségbe vonás elvének. Itt nem általánosságban vett tagadásról, hanem egy olyan hangsúlyozásról van szó, mely nem erősít meg semmit: az átmenetiséggel való teljes szakítással állunk szemben. A kétségbe vonás nem a gondolkodásnak arra irányuló erőfeszítése, hogy létezéseket vagy értékeket tagadjon meg, a kétségbe vonás az a mozzanat, amelynek révén ezeket a létezéseket és értékeket visszavezetjük korlátaikra és ezáltal magára a Korlátra, ahol az ontologikus döntés beteljesedik: a kétségbe vonás azt jelenti, hogy elmegyünk az üres belsőig, ahol a lét beleütközik tulajdon korlátaiba, és ahol a korlát határozza meg a létet. Itt, a túllépett korlátokon visszhangzik a kétségbe vonás igen-je, amely válasz nélkül hagyja a nietzsche-i számár IÁ-ját.

Ilyen módon rajzolódik ki az a tapasztalat, amelyről Bataille műveiben — folytonos kitérőkkel és visszatérésekkel — körképet kívánt adni, az a tapasztalat, amely képes „mindent szüntelenül megkérdőjelezni” és amely képes felfedezni ott, ahol ez a tapasztalat a legközelebb áll saját magához, a „halaszthatatlan létet”. Mi sem idegenebb tőle, mint a démoni magatartás amely éppenhogy „mindent tagad”. Az áthágás egy szikrázó és mindig pozitív világra nyílik, egy olyan világra, amelyre nem vetődik árnyék vagy alkony, amelybe nem kúszik be a nem, amely megmérgezi és önellentmondással itatja át a gyümölcsöket. Az áthágás a sátáni tagadás napos oldala; szoros kapcsolatban áll az istenivel vagy még inkább — ama korlát révén, amelyet a szakrális jelöl — megnyitja a teret az isteni előtt. Az, hogy egy filozófia, amely a korlát létéről elmélkedik, fel-

fedezni az áthágás kategóriáját, nyilvánvalóan ama számtalan jelek egyike, mely bizonyítja, hogy visszatérünk a kezdetekhez, s hogy napról napra jobban kezdünk hasonlítani a görögökhöz. Persze ezt a visszatérést nem valamiféle őshaza ígéretként kell felfogni, sem nem valamiféle ősalapzatként, ahol megszületnek, vagyis feloldódnak számunkra az ellentétek. A Nietzsche-t követő filozófia tudja, vagy tudnia kellene — lévén, hogy újra az isteni megtapasztalását helyezi a gondolkodás középpontjába —, hogy egy pozitivitás nélküli eredetet vizsgál és egy olyan nyitást, amelyben a tagadás szelme mindenre rányomja bélyegét. Semmilyen dialektikus mozgalom, az összetételek és transzcendentális alapzataik semmiféle elemzése nem segíthet abban, hogy elképzeljünk egy ilyen tapasztalatot, vagy akár csak a közelébe férközzünk. A korlát és az áthágás libikóka-játéka lenne manapság az „eredet” filozófiájának leglényegesebb tartópillére, amelyre Nietzsche munkássága elejétől kezdve felesketett minket: egy olyan gondolatrendszer talpköve, amely — feltétlenül és egyidejűleg — egyszerre lenne Kritika és Ontológia, olyan gondolatrendszer, amely a létet és végességét gondolná el?

Ez a gondolatrendszer, amelytől ez idáig minden elvonta figyelmünket — mintha csak azért, hogy újra reflektorfénybe kerülhessen — vajon milyen lehetőségből származik, időtállósága milyen lehetetlenségben rejlik számunkra? Mondhatjuk persze, hogy Kant révén kapott zöld utat a nyugati filozófiában, azon a napon, amikor Kant — jóllehet még igencsak talányos formában — az ész korláta-iról szóló elmélkedéséhez a metafizikai diszkurzust kezdte használni. Ezt az újítást Kant maga is beolvasztotta az antropológiai kérdésbe, abba, amelyre végső soron az egész kritikai kérdésfelvetése vonatkozik; és kétségkívül ezek a felvetések szolgáltak aztán jó ürügyül a metafizika visszaszorítására, mivelhogy a dialektika immáron nem a létet és a korlátot kérdőjelezte meg, hanem az ellentmondás és a totalitás működését. Ahhoz, hogy felébredjünk a dialektika és az antropológia által közösen ránk bocsátott álomból, olyan nietzsche-i alakzatokra volt szükség, mint amilyen a tragédia és Dionüszosz, Isten halála, a filozófus pörölye, a lábujjhegyen közeledő emberfeletti ember és a Visszatérés. De vajon ez a diszkurzív nyelv napjainkban miért fogy ki az eszközökből, amikor arról van szó, hogy jelenlevőként megőrizzük ezeket az alakzatokat, hogy ezek az alakzatok önmagukban fennmaradjanak? Miért némul

el majdnem teljesen ezen alakzatok előtt a diszkurzív nyelv, s miért kényszerül arra — csak azért, hogy továbbra is szavakba öntsük ezeket az alakzatokat —, hogy átengedje a terepet a nyelv azon szélsőséges formáinak, amelyeket Bataille, Blanchot, Klossovski jelenleg a gondolkodás csúcsának és letéteményeseinek tekintenek?

Egyszer fel kellene már ismerni ezen tapasztalatok szuverenitását és meg kellene próbálni összegyűjteni őket: nem azért, hogy igazságot szolgáltatassunk számukra — ez úgyis nevetséges törekvés volna azokkal a szavakkal kapcsolatban, melyek számunkra korlátokat jelentenek — hanem azért, hogy e tapasztalatok segítségével végre felszabadítsuk nyelvünket. Hogy manapság elég legyen azon elgondolkodni, milyen is az a nem diszkurzív nyelv, amely kultúránkban évszázadok óta megmakacsolja magát és csődöt mond, honnan származik ez a nyelv, amely befejezetlen és tagadhatatlanul nincs uralma önmaga fölött, habár felsőbbrendű mint mi és magasan felettünk áll, néha mozdulatlanra dermed olyan jelenetekben, amelyeket általában „erotikus”-nak nevezünk és hirtelen kámforra válik egy filozófiai örvényben, ahol, úgy tűnik, végképp talaját veszti.

A filozófai diszkurzus és a képek Sade művében kétségkívül összetett építészeti törvények alapján rendeződnek el. Felettből valószínű, hogy a tematikus váltakozás, a folytonosság vagy az ellentét egyszerű szabályai nem elegendők a nyelv azon területének meghatározásához, ahol mindaz összekapcsolódik, ami meg- és kimutatható, ahol láncná szerveződik az észérvek és az élvezetek sora s főleg ahol a szubjektumok elhelyezkednek a diszkurzusok mozgásában és a testek konstellációjában. Egyszerűen arról van szó, hogy ezt a teret teljes egészében egy diszkurzív (még egy elbeszélés esetében is), explicit (még akkor is, amikor éppen nem nevez meg semmit), folytonos (kiváltképp mikor a szereplők felváltva beszélnek) nyelv tölti be, egy olyan nyelv, amelynek mindazonáltal nincsen kizárólagos tárgya, soha nem fedi fel azt, aki végső eszközként a beszédhez folyamodik és nem szűnik meg *magánál tartani* a szót, amióta kikiáltották „a filozófia diadalát”, Justine első kalandjától, egészen Juliette távozásával az örökkévalóságba, egy öldöklés nélküli eltűnésbe. Bataille nyelvezete viszont folyton érvényét veszti saját mozgásterének kellős közepén, lecsupaszítván ily módon — kihasználva az extázis állapotának tehetetlenségét — a kitaró és látható szubjektumot, aki megkísérelte teljes erejéből megtartani ezt a nyelvet, amely a szubjektumot elveti, így tehát a szubjektum ki van merülve attól, amit már nem tud elmondani.

Ezekben a különböző alakzatokban hogyan jelenhet meg tehát az a gondolatrendszer, amelyet elnagyoltan „az erotika filozófiájának” nevezünk, de amelyben fel kellene ismerni (ami ennél kevesebb és sokkal több) egy, a kultúránkban Kant és Sade óta meglévő alapvető fontosságú tapasztalatot — a végesség és a lét, a korlát és az áthágás tapasztalatát? Hogyan jelenhet meg ez a gondolatrendszer, és milyen nyelvben juthat kifejezésre? Nyilvánvalóan semmilyen eddigi gondolkodási formát, semmilyen már kiejtett diszkurzust nem tekinthet követendő példának, nem épülhet rájuk, nem hagyatkozhat szókincsükre. Megkönnyítené a dolgunkat, ha analógia alapján azt mondhatnánk, hogy az áthágás számára ugyanúgy ki kellene találni egy nyelvet, mint ahogyan az ellentmondás számára kitalálták a dialektikát. Kétségtelenül jobb, ha megpróbálunk beszélni erről a tapasztalatról és megpróbáljuk megszólaltatni éppen nyelve elbizonytalanodásának mélyedésében, pontosan ott, ahol nem találunk szavakat erre a tapasztalatra, ahol a beszélő alany kiiktatódik, ahol a látvány a kifordult szemben — amely Bataille nyelvének színtere — a feje tetejére áll. Most kell megpróbálnunk beszélni erről, most hogy ez a halál szövegeinek túllépésére készítet bennünket, most hogy ezek a szövegek megakadályoznak minden kísérletet, amely arra irányul, hogy nyelvet találjunk a korlát elgondolása számára. Szolgáljanak e szövegek kiindulópontjául e — talán máris — romokban heverő tervnek.

\*

Egy ilyen gondolkodásmód lehetősége valójában nem éppen abban a nyelvben teremődik-e meg, amely elrejt szemünk elől ezt a gondolkodásmódot és egészen a nyelv ellehetetlenüléséig viszi el? Addig a határig, ahol a nyelv léte válik kérdésessé? A filozófia nyelve ugyanis (majdhogynem időtlen idők óta) a dialektikához kötődik; a dialektika Kant óta csakis egy évezredes tér megkettőződése nyomán válhatott a filozófia formájává és belső mozgásává, ahol azóta is szüntelenül hallatja a hangját. Tudjuk jól: a Kantra való utalás szüntelenül emlékeztetünkbe idézi a görög filozófia korszakalkotó kezdeteit. Nem azért; hogy ott egy elveszett tapasztalatra leljünk, hanem hogy közelebb kerüljünk egy nem dialektikus nyelv lehetőségeihez. A kommentárok kora, amelyhez mi tartozunk, a történelemnek ez a megismétlődése, amelytől úgy látszik nem menekülhetünk, nem azt jelzi, hogy nyelvünk lépést tart egy olyan

területen, amelynek már nincs több új filozófiai tárgya, és amelyet szüntelenül elő kell halászni a mélyből felejtő és mindig megifjult tekintettel, hanem sokkal inkább azt a zavart mutatja, egy olyan filozófiai nyelv mélységes némaságát fejezi ki, amely területének újdonsága folytán kiűzetetett természetes közegéből, eredendően dialektikus természetéből. Nem mintha ez a terület elvesztette volna tulajdon tárgyát vagy hogy a tapasztalatok elavultak volna, hanem mert hirtelen elvesztett egy nyelvet, mely számára történelmileg „természetes” volt, s amelyet napjaink filozófiája végtelen sivatagnak érez: nem a filozófia végéről van szó, hanem egy olyan filozófiáról, amely csak korlátainak szélén tud újra szóhoz jutni és magára találni: egy letisztult metanyelvben, vagy a saját sötétségükbe, saját vak igazságukba zárkózott szavak sűrűségében. Ez a rendkívüli távolság, amelyben filozófiai szétszóratottságunk megnyilvánul, nem annyira rendezetlenséget és zűrzavart, mint inkább mélységes koherenciát tükröz: ez az eltérés, ez a valódi összeegyeztethetetlenség, ez a távolság az, amelynek mélyéről szól hozzánk a filozófia. Erre kell összpontosítani figyelmünket.

Csak hogy egy ilyen hiányból miféle nyelv születhet? És főleg miféle filozófus ragadja most magához a szót? „Mivé leszünk, ha majd kijózanodván ráébredünk, hogy kik vagyunk? Bolyongunk a szószátyárok között a sötétségben, ahol nem tehetünk mást, mint hogy gyűlöljük a fecsegésből származó ál-világosságot.” A dialektikától megfosztott nyelvben, mondandója középpontjában, de éppígy lehetősége gyökerénél is, a filozófus tudja, hogy „nem mi vagyunk a minden”: de megtanulja, hogy ő maga, a filozófus sem úgy lakja be nyelve teljességét, mint egy titkos és „minden-mondó” Isten. Felfedezi, hogy van rajta kívül egy nyelv, amely beszél, és amely fölött nincsen uralma; egy olyan nyelv, amely keservesen igyekszik, olykor csődöt mond és elnémul, s amelyet ő, a filozófus, már nem tud mozgásba hozni; egy olyan nyelv, amelyet hajdanán ő maga is beszélt, de amely mostanra eltávolodott tőle és egy egyre csendesebb térben gravitál. És főleg arra döbben rá, hogy a beszéd alkalmával sem mindig ugyanolyan módon lakja be nyelvét; és hogy a filozófia beszélő alanyának helyén — amelynek Platónról Nietzsche-ig senki sem vitatta nyilvánvaló és beszédes identitását — egy űr képződött, ahol beszélő alanyok sokasága létesít kapcsolatot és válik szét, vegyül egymással és kölcsönösen kizárja egymást. A Homéroszról szóló előadásoktól kezdve egészen a torinói

utcákon rikoltozó örültig vajon ki beszélte ezt a folytonos nyelvet, amely oly konokul ugyanaz? Az Utazó vagy az árnyéka? A filozófus vagy az első a nem-filozófusok közül? Zarathustra, a majma vagy már az emberfeletti ember? Dionüszosz, Krisztus, kettejük keveréke vagy a mai ember? A filozófiai szubjektivitás összeomlása, szétszóródása a nyelvben, amely kisajátítja, de meg is sokszorozza ezt a filozófiai szubjektivitást a nyelvben keletkező űrben, minden valószínűség szerint egyike a modern filozófia alapvető struktúráinak. De még ezzel sem érkeztünk el a filozófia végéhez. Inkább a filozófus — aki a filozófiai nyelv ősi és legfőbb hordozója — végéről beszélhetünk. És talán mindazokkal, akik mindenekelőtt a filozófus grammatikai funkciójának egységét szeretnék fenntartani — a filozófiai nyelv koherenciájának, sőt egyáltalán létezésének árán — szembeállíthatjuk Bataille példaszzerű vállalkozását, aki szüntelenül és elszántan nyirbálta a filozofáló alany szuverenitását. Így persze nyelve és tapasztalata számára maga volt a gyötrelém. Első és megfontolt megkínzása annak, aki filozófiai nyelven beszél. Csillagok szétszóródása, amelyek körbeveszik az egyenlítői sötétséget, hogy ott hang nélküli szavak születhessenek meg. „Akár egy végtelen pásztor kergette nyáj, hullámozó vonulásunk és bégetésünk elűzné, örökre elűzné a borzalmat, mely abból ered, hogy a létet a teljességre vezetjük vissza.”

A filozófia tárgyának e gyökeres változása nemcsak abból érzékelhető, ha gondolkodásunk nyelvében egymás mellé állítjuk a regényes műveket és az elbeszélő szövegeket. Bataille műve kitűnően példázza ezt, ahogyan örökösen csapong a különböző nyelvi szintek között azáltal, hogy módszeresen elszakad az Éntől, aki az imént jutott szóhoz, készen arra, hogy kifejtse és elhelyezkedjen benne: időbeli elszakadás („ezt írtam” sőt „visszatekintve, ha újra kezdeném”), távolságbeli elszakadás, amikor is a szó egyre távolabb kerül attól, aki kimondja (napló, jegyzetfüzetek, versek, elbeszélések, elmélkedések, meditációk, demonstratív diszkurzusok), belső szakadások annak a szuverenítésában, aki gondolkodik és ír (könyvek, anonim szövegek, előszó saját könyvekhez, kiegészítő jegyzetek). És a filozofáló szubjektum eme eltűnésének közepette tör előre a filozófiai nyelv, mint egy labirintusban, de nem azért, hogy rátaláljon a filozofáló szubjektumra, hanem hogy átérezze (és éppen a nyelv által) a hiányát a korlátig, vagyis addig a nyílásig, ahol a léte felbukkan ugyan, de már elveszve, teljesen szétapró-



zódva, az abszolút ürességig kiüresedve —, ez a nyílás pedig nem más, mint a kommunikáció: „e pillanatban a kidolgozás már nem szükséges; azon nyomban elragadtatással lépek be ismét az eltévedt gyermek éjszakájába, a szorongásba, hogy messzebből térhessek vissza abba az elragadtatásba, amelynek csak a kimerültség vet véget és szusszanásnyi szünetet, megpihenést csak az elbizonytalanodás jelenthet. Milyen gyötrelmes gyönyörűség ez.”

Nos mindez pontosan az ellenkezője annak az irányzatnak, amely Szókratész óta megőrizte a nyugati bölcsességet: ezt a bölcsességet a filozófiai nyelv egy szubjektivitás derűs egységével ajándékozta meg, amely diadalra jutna a filozófiai nyelvben, lévén hogy teljes egészében ez a nyelv alkotja. Ám ha a filozófiai nyelvben jut unos-untalan kifejezésre a filozófus gyötrelme, s ha ez a nyelv ki van téve a szubjektivitás kénye-kedvének, akkor nem csak a bölcsesség veszti el értékét, mint a megegyezés és az ellentételezés megjelenési formája; végzetes lehetőség is nyílik a filozófiai nyelv „elévülése”-re (mire esik — a kocka melyik oldalára; és mibe esik: az űrbe, amibe a kocka van vetve): az űrült filozófus lehetősége. Vagyis nem nyelvén kívül (egy külső körülmény vagy egy képzeletbeli tevékenység folytán), hanem önmagában találja meg lehetőségei magját, filozófus létének áthágását. A korlát nem dialektikus nyelvét, amely csak annak áthágásában bontakozik ki, aki ezt a nyelvet beszéli. Az áthágás és a lét kölcsönhatása fontos alkotóeleme a filozófiai nyelvnek, amely reprodukálja és persze létre is hozza ezt a kölcsönhatást.

\*

Ilyeténképpen ez a szikla-nyelv, ez a körvonalazhatatlan nyelv, amelynek elengedhetetlen kellékei a szakadás, a meredekség, a szaggatott körvonal, egy körforgás-szerű nyelv, amely önmagára utal, és mindig visszatér korlátainak megkérdőjelezéséhez — mintha csak egy kis fekete éjgömb lenne, ahonnan egy különös fény tör elő, amely láttatja az űrt, ahonnan jön és végzetszerűen ehhez az űrhöz irányít mindent, amit ez a fény bevilágít és megérint. Talán e különös konfiguráció révén szerezte meg a Szem azt a makacs tekintélyt, amelyet Bataille tulajdonított neki. Az életműve egészen végigvonulva (az első regénytől kezdve egészen az *Erősz könyve*ig) ez a konfiguráció a belső tapasztalat kivételéseként szerepel: „Amikor a legnagyobb szorongás közepette felsejlik bennem va-

lami furcsa abszurditás, egy szem nyílik ki a tetőn, koponyám bel-sejében." Merthogy a szem, ez az éjszakájára rácsukódó kis fehér golyóbis vázolja fel egy korlát körvonalait, amelyen egyedül a tekintet képes áthatolni. És a szem belső homályossága, sötét magja kitárul a világra egy olyan forrásban, amely lát, vagyis megvilágít; de azt is mondhatjuk, hogy a világ összes fényességét a szivárvány-hártya fekete foltján gyűjti egybe, s itt átalakítja azt egy kép világos éjszakájában. A szem tükör és lámpa egyben; fényt áraszt maga körül, s egy talán ennek nem ellentmondó mozdulattal ezt a fényt gödrének átlátszóságába szórja. Gömbje egy csodálatos csíra kifejlődéséhez hasonlítható: akár egy tojás csírájának kifejlődése, amely végül utat tör az éjszaka közepe és a túlárado fényesség felé, afelé, ami, és ami éppen most szűnt meg lenni. Annak a létnek kivetülése a szem, amely nem más, mint saját korlátainak áthágása.

A visszaverődés filozófiájának értelmében, látási képességét a szem annak köszönheti, hogy folyton önmagánál belsőbb tud lenni. Minden egyes látó szem mögött van egy másik, figyelőbb szem, amely diszkrét ugyan, de annyira fürge, hogy mindenható tekintete valósággal roncsolja húsának fehér golyóbisát; és e golyóbis mögött van még egy másik és még több másik, mindegyik egyre kifinomultabb, amelyeknek hamarosan összes szubsztanciájuk egy tekintet tiszta átlátszósága lesz. Ez a golyóbis eléri a testetlenség központját, ahol születnek és egymásba kapcsolódnak a valóság nem kézzelfogható formái: a dolgok mélyét, amely a szem legfőbb tárgya. Bataille-nál fordított a mozgás: a tekintet, átlépve azt a korlátot, amit a szemgolyó jelent, pillanatnyi létében alkotja meg ezt a szemet; belevonja ebbe a fényes csobogásba (kiáradó forrás, könnyek folyama, majd nemsokára vér), kiszakítja önmagából, keresztülviszi a korlátokon, ahol felszökik létének azonnyomban érvényét veszítő felvillanásában, és nem marad más a kezeink között, csak egy kifordult szem — amelynek gömb alakú masszája kioltott minden tekintetet — fehér, vérekes kis golyóbisa. És azon a helyen, ahol ez a tekintet létrejött, csupán a koponyaüreg marad, egy sötét éjgömb, amelyre a kivájt szem újra rázárult, megfosztván ezt a sötét gömböt a látástól, de azért ellensúlyozva ezt a hiányt a törhetetlen mag látványával, amely immár megmérgezi a halott tekintetet. Az erőszak és a kiszakítás e távolságában a szem teljes mértékben látható, de minden tekintet előtt rejtve van: a filozofáló szubjektum önmagán kívülre vettetett, elérkezett határáig, és a filozófiai nyelv

szuverenitása kezd beszélni e távolság mélyén, a kifordult szubjektum által hagyott mértéktelen ürességben.

De talán amikor helyben vájják ki, amikor egy olyan mozgás fordítja ki, amely a szemet a koponya éjszakai és csillagos belseje felé fordítja, megmutatván odabent a szem vak és fehér hátoldalát, akkor teljesíti be a szem azt, ami működésében a legalapvetőbb: rácsukodik a napra abban a mozgásban, amely saját fehérségét megjeleníti (ez persze a világosság képe; felszíni visszatükröződéséé, de a szem még itt sem tud érintkezni a fehérséggel, s nem képes megközelíteni sem azt); és a szivárványhártya körbeforgó feketeségét a szem a központi homályosság felé irányítja, amelyet egy villanással bevilágít, ezt a homályosságot éjszakának tüntetvén föl. A kifordult szemgolyó egyszerre a legzártabb és a legnyitottabb szem: a szemgolyó mozgása által, amely tehát nem változik és egyhelyben marad, felforgatja a nappalt és az éjszakát, átlépi a köztük lévő határvonalat, de csak azért, hogy ezt a határvonalat újra megtalálja ugyanazon a vonalon és a hátoldalán; a fehér félgömb, amely egy pillanatra feltűnik akkor, amikor a pupilla kitágul, olyan mint a szem léte, amikor átlépi saját tekintetének korlátját, — amikor áthágja ezt a napra való felnyílást, amely minden tekintet áthágásának tekinthető. „Ha az ember nem szuverén módon csukná be a szemeit, egyszerűen csak nem látná többé azt, amit érdemes megnézni.”

Am amit érdemes megnézni, az nem valamiféle belső titok, nem valamiféle sötétebb, másfajta világ. A szem, kivájva a látás helyéből, a szemüreg felé fordulva, fényét immár csupán a csontok kamrája felé árasztja. Golyóbisának kifordulása nem annyira a „kis halál”-ról árulkodik, mint inkább egyszerűen magáról a halálról, amelyet megtapasztal ott, ahol van, abban a helyi felfakadásban, amely kimozdítja őt. A szem számára a halál nem a látóhatár mindig magasban húzódó vonala, hanem az a korlát — beágyazódva, minden lehetséges tekintete mélyén — amelyet szüntelenül átlép, abszolút korlátként feltüntetvén, az extázis mozgásában, amely lehetővé teszi számára, hogy a másik oldalon felszínre bukkanjon. A kifordult szem felfedi a nyelv és a halál közötti köteléket, abban a pillanatban, amikor a korlát és a lét játékát játssza el. Presztízsze talán éppen abban rejlik, hogy megteremti e kölcsönhatás nyelvi formában való megnyilatkozásának lehetőségét. Mi mások azok a nagy jelenetek, ahol Bataille elbeszélései elidőznek, mint ezeknek az erotikus haláloknak az előadásai, ahol kifordult szemek teszik

közszemlére fehér korlátaikat és mozognak gigantikus és üres szemüregek felé? Ezt a mozgást páratlan érzékletességgel festi le Bataille az *Ég kékjé*-ben: egy november eleji napon, amikor a gyertyák és gyertyacsonkok csillagokkal borítják be a német temetők földjét, az elbeszélő Dorothée-val a sírkövek közé feküdt; a halottak között szerelmeskedvén, a temetőt maga körül egy tiszta éjszaka égboltjának látja. És az égbolt a feje fölött egy hatalmas, mély szemüreget alkot, egy halálfejet, amely — tekintetének forgása által, abban a pillanatban, amikor a gyönyörtől megremeg a négy húsgömb — rádöbbsenti esendőségére: „A föld Dorothée teste alatt nyitott volt, mint egy sír, teste friss sírhalomként borult rám. Elvarázsolt minket, hogy egy csillagfényes temetőben szerelmeskedtünk. Minden egyes gyertyafény egy sírban fekvő csontvázat hirdetett; a fények egy vibráló eget alkottak, amely éppolyan elmosódott volt, mint összefonódott testünk... Testem elvált Dorothée testétől, ruháját és melleit beszennyeztem a friss földdel, amely az ujjaimhoz tapadt. Mindkettőnk teste úgy remegett, mint két egymáshoz érő fogsor.”

De vajon mit jelenthet, ha egy ilyen szimbólumot egy filozófia középpontjába állítunk? Mit jelent ez az erőszakos, állhatatos szem, amelyben úgy tűnik egyesül mindaz, amit Bataille *belső tapasztal*amak, *a lehetséges végső határának*, *komikus műveletnek* vagy egyszerűen *meditációnak* nevezett? Nyilván ez sem metafora, mint ahogy Descartes-nál sem metaforikus kép a tekintet tiszta percepciója vagy a szellem felvillanása, amelyet *acies mentis*-nek nevez. Az igazat megvallva a kifordult szem Bataille nyelvében nem jelent semmit azon egyszerű oknál fogva, hogy éppen a nyelv korlátját jelzi. Azt a pillanatot jelzi, amikor a nyelv, elérkezvén határaihoz, kitör önmagából, radikálisan felrobbantódik és megkérdőjeleződik a nevetésben, a könnyekben, az extázisban forgó szemekben, a feláldozás néma és szemüregből kifordult iszonyatában; vagyis ezáltal a nyelv ennek az ürességnek a határmezsgyéjén helyezkedik el, és önmagáról egy másodlagos nyelven beszél, ahol is egy szuverén szubjektum hiánya rávilágít alapvető ürességére és minduntalan megtöri a diszkurzus egységét. A kívájt vagy kifordított szem Bataille filozófiai nyelvének élettere, vagyis az az űr, amelyet ez a nyelv betölt és amelybe belevész, miközben nem szűnik meg beszélni — egy kicsit a lelki szemeinkhez hasonlatos, amelyek áttetszőek és misztikusak vagy szellemi jelenségekkel átitatottak —, jelzi azt a pontot, ahol az imádság titkos nyelve egy csodálatos kommuniká-

cióban összpontosul és csúcsosodik ki, amely ezt a nyelvet elhallgattatja. Hasonlóképpen, csak fordított módon, Bataille szeme felvázolja a nyelv és a halál összetartozásának területét, ott, ahol a nyelv saját korlátainak átlépésében fedezi fel létét, vagyis a filozófia egy nem dialektikus nyelvének formáját.

Ebben a szemben — amely alapvető kivetülése a helynek, ahonnan Bataille beszél, s ahol romba dőlt nyelve állandó otthonára lel — Isten halála (az égen vándorló nap, és a hatalmas szempilla, mely a világra csukódik), a végesség bizonyítéka (felfakadás a halálban, a megtört fény, amely kialszik, felfedezvén, hogy belül az üres koponya, a hiány központja található), valamint a nyelv önmagához való visszatérése elbizonytalanodásának, esendőségének pillanatában; — mindezek egy minden diszkurzusnál korábbi kapcsolatban állnak egymással, amely kétségtelenül csak a más filozófiai rendszerekben ismerősen csengő kapcsolatnak, a tekintet és az igazság vagy a szemlélődés és az abszolútum kapcsolatának feleltethető meg. Ebben a szemben — amely forgás közben mindörökre elhomályosodik — a korlát megléte nyilvánvalóvá válik: „Sohasem fogom elfelejteni azt a heves és csodálatos érzést, hogy ki akarom nyitni a szemem, és a szemem elé tárul mindaz, ami létezik és történik.”

Talán az áthágás megtapasztalása, abban a mozgásban, amely ezt az áthágást minden éjszaka felé sodorja, hozza felszínre a végesség és a lét kapcsolatát, a korlátnak azt a mozzanatát, amelyet az antropológiai gondolkodás Kánt óta csak elnagyoltan és kívülről tárgyalt a dialektika nyelvében.

\*

A XX. század aztán persze felfedezi majd a túllépéssel, a mértéktelenséggel, a korláttal, az áthágással rokon kategóriákat: e visszavonhatatlan, végérvényes megnyilvánulásoknak — amelyek fogyasztanak és rombolnak — különös és visszavezethetetlen formáját. A dolgozó és termelő emberrel foglalkozó filozófiában — vagyis az európai kultúrában a XVIII. század vége óta — a fogyasztást egyes-egyedül a szükség határozta meg, és a szükség egyet jelentett az éhezéssel. Az éhség, amely később a haszonszerzésre irányult (annak az étvágya ez, aki már nem éhes), az embert a termelés egyfajta dialektikájával ismertette meg, amelyből egy egyszerű antropológia volt kiolvasható: munkájának eredményeiben és saját kezével létrehozott tárgyaiban már nem mutatkozott meg az ember köz-

vetlen szükségleteinek igazsága, de ezekben találhatta meg saját lényegének felismerését és szükségleteinek meghatározatlan kielégítését. Persze az éhséget nem a munka, a termelés és a profit meghatározásához elengedhetetlenül szükséges antropológiai minimumnak kell tekinteni; a szükségletnek kétségkívül más szerepe van, vagy legalábbis egy olyan rendszer elemének tekinthető, amelynek törvényei nem vezethetők vissza a termelés valamifajta dialektikájára. A szexualitás felfedezése, a végtelen valószerűtlenség horizontja, ahová Sade már a kezdet kezdetén a szexualitást helyezte, a tiltás szisztematikus formái, amelyektől a szexualitás, mint tudjuk, immár nem képes szabadulni, az áthágás, amelynek a szexualitás minden kultúrában tárgya és eszköze, — nos mindezek eléggé szembevető módon annak lehetetlenségét jelzik, hogy a számunkra létfontosságú tapasztalat kifejezésére egy olyan nyelvet találjunk, mint amilyen a dialektika évezredes nyelve.

Kultúránkban a szexualitás előtérbe kerülése több szempontból is fontos esemény: Isten halálához kötődik, és ahhoz az ontológiai űrhez, ami Isten halála miatt keletkezett gondolkodásunk korlátaiban; a szexualitás előtérbe kerülése egy gondolkodásmód még félénk és tapogatózó megjelenéséhez is kötődik, ahol a korlátok megkérdőjelezése a teljességre való törekvést váltja fel, s ahol az áthágás mozzanata az ellentmondások mozgását helyettesíti. Végül ez az előtérbe kerülés a nyelv önmaga általi megkérdőjelezéséhez is kötődik, egy körforgásban, amelyet az erotikus irodalom „botrányos” durvasága nemhogy megszakítana, hanem attól a pillanattól kezdve, hogy szavakat alkot, egyenesen megjeleníti. A szexualitás kultúránkban csupán kimondva meghatározó jelentőségű, és éppen annyira, amennyire beszélnek róla. Nem a nyelvünk erotizálódott csaknem két évszázad óta; szexualitásunk az, amely Sade óta és Isten halála óta befészkelte magát a nyelv világába, ami a szexualitást természetellenessé változtatta, és abba az űrbe helyezte, amelyet ural, és amelyet áthág, azt mindegyre a korlátok Törvényének tekintve. Ebben az értelemben a szexualitásnak, mint alapvető problémának a felbukkanása azt jelzi, hogy a dolgozó ember filozófiája észrevétlenül a beszélő ember filozófiájává alakul át; és minthogy a filozófia sokáig másodlagos szerepet játszott a tudáshoz és a munkához képest, el kell fogadnunk — és ezt nem válságként, hanem lényegi struktúraként kell értelmezni — hogy a filozófia manapság a nyelvhez képest másodlagos fontosságú. A másodlagos

nem feltétlenül azt jelenti, hogy ismételtetésre vagy magyarázatra szorul, hanem hogy önmagának és korlátainak megtapasztalását abban a nyelvben és annak a nyelvnek az áthágásában végzi el, amely — akárcsak Bataille-t — a beszélő szubjektum széteséséhez vezeti. Attól a naptól kezdve, amikor szexualitásunk szóhoz jutott és beszélni kezdtek róla, a nyelv megszűnt a végtelen leleplezésének mozzanata lenni; ezentúl a nyelv mélységében tapasztaljuk meg a végességet és a létet. Homályos házában találkozunk Isten hiányával és saját halálunkkal, a határokkal és áthágásukkal. De vajon éppoly megvilágító erejű-e a szexualitás azoknak, akik végre megszabadították gondolkodásukat minden dialektikus nyelvtől, mint ahogy Bataille számára abban a pillanatban felviláglott — többször is —, akkor, amikor az éjszaka kellős közepén úgy érezte, hogy elvesztette a nyelvét. „Amit éjszakának hívok, különbözik a gondolkodás sötétségétől: az éjszaka erős és fényes. Az éjszaka a gondolkodás fiatalsága és részegítő öröme.”

Ez a „szóbőség zavara”, amely filozófiánkat gúzsba köti, és amelynek Bataille minden vetületét áttanulmányozta, talán nem jelenti a nyelv ama elvesztését, amelyet a dialektika leáldozása megjövendőlni látszott: inkább a filozófiai tapasztalat beépülését jelzi a nyelvbe, és annak a felfedezését, hogy a nyelvben és működés közben mondja el azt, amit nem lehet elmondani, és hogy a nyelvben megy végbe a korlát egy olyanfajta megtapasztalása, amelynek azt a mostani filozófiának el kell gondolnia.

A nyelv talán egy olyan tapasztalat színtere is, ahol a beszélő szubjektum, ahelyett, hogy kifejezné magát, kitarulkozik, saját végességével kerül szembe, és minden szónál saját halálához jut visz-sza. Olyan tér, amely minden művet a „bikaviadal” egy-egy mozzanatává változtatna: erről beszélt Leiris, magára gondolva, de kétségkívül Bataille-ra is. Bataille mindenesetre az aréna (a gigantikus szem) hófehér küzdőterén szerezte meg ezt a számára lényegbevágó és egész nyelvére jellemző tapasztalatot, nevezetesen, hogy a halál *határos a kommunikációval* és hogy a kívájt szem, a fehér és néma szemgolyó erőszakos csírává válhat a test éjszakájában, és jelenlévővé tehetné azt a hiányt, amelyről a szexualitás egyfolytában beszélt, és amelynek jóvoltából egyáltalán beszélni tudott. Abban a pillanatban, amikor a bika szarva (ez a félelmetes kés, amely az éjszakát egy mozgásban jeleníti meg, s ez a mozgás pontosan el-lentétes azzal a fénnnyel, amely a szem éjszakájából érkezik) a torre-

ádor szemüregébe fúródik, megvakítja és megöli őt. Simone megteszi ezt a mozdulatot, amelyet már ismerünk, és elnyel egy sápadt és lenyűzött csírát, amely visszahelyezi eredendő éjszakájába azt a nagy fénylő férfiasságot, amely gyilkosságát elkövette. A szem vissza van vezetve éjszakájára, az aréna gömbje felfordul és himbálódzik: de pontosan ez az a pillanat, amikor a lét haladéktalanul megjelenik, és ahol *a mozdulat, amely áthágja a korlátokat, magát a hiányt érinti meg*: „Két ugyanolyan színű és állagú gömb ellentétes és egyidejű mozgásba lendül. Egy fehér bikahere behatolt Simone fekete és rózsaszínű bőrébe; egy szem kipattant a fiatalember fejéből. Ez az egybeesés, amely a halálig az ég egyfajta ürítési cseppfolyósodásához kötődik, visszaadta nekem Marcelle-t. Ebben a megfoghatatlan pillanatban úgy tűnt, őt érintem meg.”

Párizs  
Budapest

Michel Foucault  
Fordította: Kutor Tünde



# Orpheusz és a valóság kísértése<sup>1</sup>

Orpheusról azt mondják, hogy állatokat szelídített meg, sziklákat mozdított el, a tenger viharait csillapította le — mely okból az Argonauták magukkal vitték azon a hajón, amellyel az Aranygyapjú keresésére indultak. Az a benyomás, miszerint a költészet szerepe kiemelkedően gyakorlati, kétségkívül módosul, amennyiben a továbbiakban megtudjuk, hogy miközben a legendás dalnok lantja harsogott, Sziszüphosz köve mozdulatlaná lett a szikla csúcsán, Ixion kereke megállt, a Danaidák hordóiból nem folyt többé nedű, a gyümölcsrel telt ágak pedig már nem húzódtak vissza szegény Tantalosz ajkai elől. Az univerzum abszurdumának megszüntetése, értelmes összefüggések teremtése a dolgok és történések kaotikus folyamában, egy tökéletesen koherens és sokatmondó *potenciális* világ létrehozása — íme a költészet értelme. A költészet gyakorlati funkciója az ember emlékezetébe vésni azon kötelességét, hogy költőien éljen, ez pedig az érzékenység nevelését, a tudat alakítását előfeltételezi. A költői igazság olyan erő, amely szilárdan összefogja egy belső építmény titkos és megfoghatatlan elemeit, amely mintegy rávetíti a külső realitásra a valóságnak egyfajta vázlatát, egy rendkívüli tudat által átérzett összefüggések élő együttesét.

Maurice Blanchot, aki Orpheusz mítoszának egyik legáthatóbb modern tanulmányát nyújtotta, ezt írja: „És minden úgy történik mintha Orpheusz, aki nem vetette alá magát a törvénynek, Euridiké megpillantásával nem tett volna egyebet, minthogy a Műalkotás legmélyebb követelményének vetette alá magát, mintha ezzel a sugallat hatására tett lépésével a Pokol sötét árnyékát rabolta volna el, és tud-

<sup>1</sup> A fordítás Ștefan Augustin Doinaș: *Orfeu și tentația realului*, Bukarest 1979, 8–10. ill. 69–75. o. alapján készült.

tán kívül a Műalkotás nagy fényét vitte volna ki... Euridikét nézni, az éneklés gondja nélkül, annak a vágnak a türelmetlenségében és elővigyázatlanságában, amely minden törvényről megfélemedezik, ez az ihlet.” (*L’Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955. 230–231 o.).

Orpheusz Euridikét nem hozhatta és sohasem hozhatja fel élve a Pokolból: a valóság ilyesfajta kísértése nem egyéb ámításnál. A Kerberosz által őrzött küszöbön túl a dolgok és élőlények csupán egy fekete fény kegyetlen valóságából vehetők ki, nem egyebek árnyékoknál, csak végső jelentésük formáját őrzik meg. Ezzel a képpel, a szerelem és fájdalom énekbe szublimált formájával, a legfőbb megértés jelével — mely minden arcon megjelenik, amikor az örökkévalóság érinti meg —, s mindezek elmondásának elfojthatatlan vágyával tér vissza a költő, miután megjárta a valóság határainak mélységeit. Amit a költő megment, azt nem önmaga számára menti meg.

Az éj súlya alatt élünk,  
mintegy a tenger fenekén.  
S nem lehet oly nagy szenvedésünk,  
hogy ne lehessen énekké.

Vajon egy ilyen igazság nem éppoly értékes, s talán éppoly hasznos-e, mint az, hogy „a háromszög szögeinek összege egyenlő 180 fokkal”?

## **A költői igazság, Orpheusz mítosza, a költészet bűvölete és krízise**

### **1.**

Orpheusz mintaszerű biográfiájában két ókori, majdnem elválaszthatatlan mítoszt fogott össze: a költészet *bűvöletének* valamint a költészet *krízisének* mítoszáat. Mint bármely mítosz, Orpheusz meseje egyfajta szimbolikus kétértelműséget hordoz, s ezáltal teret enged a különféle értelmezéseknek; ez utóbbiak pedig nem maradtak el (...). Miután a viruló ifjúságát élő Euridikét elvesztette, a vigasztalan költő a Pokol isteneihez szól dalolva, hogy essen meg a szívük a költőn és adják vissza neki Euridikét. Dalainak hatásait meg tudjuk abból, ahogy az Antikvitás képszerűsége megőrizte számunkra:

Míg zengette e dalt, s pengette szavához a lanthúrt  
sírtak a vértelenült lelkek; nem kapkod a tűnő  
habhoz Tantalus, Ixion torpan kerekével,  
nem tépnek madarak májat, sem a belosi lányok  
nem meregetnek; Sisyphus, ülsz sziklára nyugodva.  
Akkor — a hír így mondja — az Eumeniseknek először  
ázott könnyben az orcájuk, s a király felesége  
és az alanti nagy úr sem tudta lenézni a kérést<sup>2</sup>

Tantalosz, aki örök szomjúságra ítéltetett, nyakig érő, de az ajkaitól visszahúzódó vízben; Ixió, a Kentàurosok nagyapja, akit az égből lankadatlanul forgó tüzes kerékhez láncoltak; a Danaidák, akiket arra ítélték, hogy lyukas urnákat töltsenek tele vízzel; Sziszüphosz, akit az az átok sújtott, hogy a hegy csúcsára görgessen fel egy óriás sziklát, amely aztán ismét a völgybe gurult; a kegyetlen Erinnüsök, akik a *bübrisz*, a mértéktelenség minden megnyilvánulását megbüntették, mindezek, legyenek bár áldozatok vagy bírók, az abszurdum vak és önkényes erőit testesítik meg, azokat a mély hasadékokat, amelyeken keresztül az ésszerűtlenség a hellén kozmosz szilárd, rendezett, harmonikus szerkezetébe betört. Áldatlan munkájukat félbeszakítva, Orpheusz éneke, a Zenével kísért Költészet az Ige varázserejét igazolja, visszaadja a Logosznak a valóságra kifejtett jótékony hatás képességét, miközben elveszítettnek hitt értékeket éleszt fel. Ha ehhez még hozzáadjuk a dalnok korábbi tetteit — Orpheusz az Aranygyapjú keresésére indult Argosz hajó evezőseinek taktusát ütötte, lantjának hangjai sziklákat mozgattak meg és az erdő vadjait szelídítették meg —, még jobban megértjük azt a szerepet, amelyet a régiek a költészetnek tulajdonítottak: ti. azt, hogy a világ arcát felderítse és az Olümposz biztosította kozmikus egyensúlyhoz és harmóniához hozzájáruljon.

## 2.

Orpheusznak a Pokolba tett útja, hogy ismét napfényre hozza Euridikét, mégpedig élve, nem az ihlet mítosza, ahogy azt többek között Maurice Blanchot hiszi (*L'Espace littéraire, L'Inspiration* fejezet). Orpheusz biográfiájában, amely lényegében a teremtmény

<sup>2</sup> Publius Ovidius Naso: *Metamorphoses*. Tizedik könyv: Orpheus és Eurydice. Magyar Helikon, 1964, 285. o. Devecseri Gábor fordítása.

szellemi biográfiája, az ihlet mítoszát nem lehetett volna a költői hatások mítosza *után* elmesélni: a görög szellem logikai szerkezete nem tűrte volna el az alkotás fázisainak ilyen felcserélését. Ellenkezőleg: az elbeszélés menete teljes mértékben csak akkor válik természetessé és szükségszerűvé, ha Orpheusznak a Hádész sötét-ségébe tett útjában és Euridiké másodszori elvesztésének epizódjában a költészet krízisének mítoszát látjuk.

Mint minden megihletett költő, Orpheusz először spontán módon és az ismert eredménnyel dalolt, a Múzsák — az ember és Apolló, a művészet istennőjének közvetítői — adományának megfelelően; és csak *azután*, művészi tudatának bizonyos küszöbén jutott el oda, hogy megélje az alkotásnak a heveny krízisét. Ezt a küszöböt a halál határtapasztalata jelzi, Euridiké elvesztése. A Pokolba való alászállás epizódja néhány kérdés függvényében körvonalazódik: Mit jelent tulajdonképpen Euridiké halála? Mit kell értenünk aztán a költő azon kísérlete alatt, hogy visszahozza az örök sötétségből? És, végül, mi a jelentősége az istenek által támasztott feltételeknek — Orpheusz nem tekinthet Euridikére, míg az nem lépte át a Pokol felső küszöbét — valamint a feltételelfogadás költői lehetetlenségének? Az a bizonyosság, amellyel ezekre a nagyjelentőségű kérdésekre válaszolni lehet, már önmagában megteremti a mítosz újraolvasatának lehetőségét. Ennek szándékát nem a mindenároni eredetiség vezérli, hanem az a próbálkozás, hogy bebizonyítsuk: a modern költészet megoldásait az Ókor legalábbis sugallja, ha nem is készen nyújtja.

### 3.

Euridiké a szeretett nő; az ő elvesztésével Orpheusz a hús-vér lényt veszti el, szenvedélyének konkrét tárgyát, tehát magát a valóságot. Évezredekkel később, 1797 tavaszán a jegyesének, Sophie von Kühn-nek a halálakor, ezt írta Novalis: „A szívem választottja az Univerzum lerövidítése, az Univerzum a szívem választottjának meghosszabbítása”. Euridiké holtan is Orpheusz szerelmi költészetének tárgya marad — akárcsak Sophie Novalis számára —, de egy eszmei tárgy: egy olyan realitás emléke, amely már nem létezik. Ez a távollét egyáltalán nem homályosítja el; ellenkezőleg: Orpheusz igéje sohasem volt ékesszólóbb, sohasem fejtett ki a költői varázs

nagyobb hatást a valóságra: dalai hatására az abszurdum megszűnik, a metafizikai egyensúly helyreáll a szemünk láttára. Az emberi szenvedés egy addig sohasem hallott dallá alakul át, amely magának a létezésnek alapjait rendíti meg. Az élet és halál közti határ egy egyszerű küszöbvé válik, amelyet Orpheusz, a fájdalmas hangjától meghatott istenek engedélyével, könnyen átlép: maga Kerkerosz sem egyéb már Kőszobornál.

Íme a költészet, amely egy emberi szenvedély szolgálatába állt. Orpheusz összes tehetségének erejével eszközként használja arra, hogy megszegje a lét egyik legszigorúbb törvényét: a szeretett nő felélesztésére, egy olyan lény reinkarnálására, aki már nem egyéb halovány árnyánál a Sztyx-ön túl. Maguk az istenek, a költészet és zene ellenállhatatlan varázsától megérintve, beleegyezésüket adják ehhez az addig páratlan emberi tethhez. Egy feltétellel, azonban... És ez a feltétel az egyetlen, amelyet Orpheusz nem teljesíthetett.

Orpheusz az az énekes, aki az istenek jóvoltából olyan erővel bír, ami — a lantja segítségével — uralhatja a valóságot és visszaadhatja annak elveszett értelmét. Ez az adomány nem marad hatástalan a tudatára; tudja, hogy igéje bűvös hatást fejthet ki a valóságra; és akkor, amikor a valóság egy részétől — a számára legdrágább realitástól: az imádott lénytől — megfosztják, nem törődik bele, mint minden halandó, hanem kísértést érez arra, hogy megpróbálja a lehetetlent. De mit jelent egy ilyen próbálkozás, ha nem annak a hübrisznek konkretizálódását, mely némely embert megkísért, annak a művészi *daimonnak* a megnyilvánulását, mely a mértéktartás fatális hiányát tükrözi. Ennek a költőnek, akinek tudatát a tulajdon erényei ajzzák fel, aki az elveszített valóságot kutatja, az istenek egyetlen feltételt szabnak ki, mely látszólag egyszerű és könnyen megoldható: nem szabad tekintetét arra a realitásra fordítania, amelyet ki akar menteni a sötétségből. Egy ilyen feltétel azonban éppen Orpheusz valóság felé orientált természetének mond ellent. Éppen ezért ő Euridiké felé fordul, saját szemével akar meggyőződni, hogy Euridiké követi-e őt vagy sem, ég a vágytól, hogy megtudja: övé-e még. És így másodszorra is elveszíti, mégpedig ezúttal véglegesen. Azonban ily módon, és *csakis ilyen módon* lehet Orpheusz ön-maga, válhat igazából Orpheusszá, és ami az ihlet kudarcának látszik, végülis a költészet lényegi krízisének legfőbb bizonyítéka lesz — a költői igazság krízisének bizonyítéka.

## 4.

Hiszen nem a teremtő aktus pszichológiája, nem az ihlet pillanatait megelő ember jelenik meg e személyekben és helyzetekben a példaszerű kaland folyamán, hanem maga a Műalkotás fedi így fel a létfeltételeit a konkrét valóság viszonyában. Az a türelmetlenség, amit Orpheusz gesztusaiból olvasunk ki mikor Euridiké árnyéka felé fordul, megegyezik a Műalkotásnak arra irányuló igyekezetével, hogy önmagát megvizsgálja: egy olyan Műalkotás törekvésével, amely ontológiailag egy pillanatig sem forog kockán; de amely — az Őt megalkotó Ige mitikus jellegénél fogva — nem valósíthatja meg önmagát másként, csak mintegy kiszakadva, egy tragikumtól nem egészen mentes tett során, a környező valóság anyaméhéből. A valóság felé fordulva, a Műalkotás megvizsgálja a valóság hatékony beépítésének képességét a saját struktúrájába, nem tesz mást, mint meghatározza önmagát a valósággal szembeni *replikaként*, de semmiképp sem a valóság riválisaként, konkurensként. Orpheusz látszólagos kudarca alapján véve az önfegyelem győzelme — melyet a létezés egyszer s mindenkorra kimondott törvényei biztósítanak — egy látens *hübrisz* szemben, a mértéktartás hiányával szemben, amely minden alkotó tettben megbújik, a konkrét valósággal való reális és hatékony versengés vágyával szemben. Sohasem és semmiképp sem lehet Euridiké ténylegesen, testileg jelen egy költői műalkotás struktúrájában: mindaz, amit az Ige megőriz belőle, az csupán az a kétségekkel terhelt érzés, hogy a valóság követi a költőt. Ezen érzés megvizsgálatára tett bármilyen, empirikus vagy logikus kísérlet, bármilyen rápillantás Euridiké egy valószínűbb alakjára azt mutatja meg, hogy jelenléte csupán eszmei. Orpheusz csak Euridiké árnyékával tért vissza és fog örökké visszatérni a Pokolból; de ez az árnyék elég ahhoz, hogy a Költészet, a sötét mélységek és az értelmi összefüggések legfelsőbb küszöbe közti fiktív térben, mindig kilátást nyisson a valóságra.

Ily módon olvasva, Orpheusz mítosza a költői igazság azon útját és pillanatát meséli el, ahol ez az igazság „krízisbe lép”, valahányszor a mi valós világunk valamely más igazságával találkozik. Talán nem túlzás azt állítani, hogy Orpheusz kalandja Pygmalion kalandjának fordítottját képezi: amott a Műalkotás — egy ellenállhatatlan *mimesis*-ből fakadóan a konkrét valóságba integrálódik, a szobor élő női lénné változik, aki lelép a talapzatról; itt a Műal-

kötés elválík a realitástól, amely őt szülte, nem azért, hogy elutasítsa, ellenkezőleg, hogy a világ konkrét szenvedéseitől fájdalmasan megválva, a valamikor élt Euridiké csupán szublimált szenvedését, dallamos árnyékát nyújtsa vissza nekünk. Ez az ár, amit a pillanat az időnek fizet, az egyedüli módja annak, hogy a művészi élet megmentse a haláltól a dolgokat és lényeket.

Íme hogyan fogalmazza meg a konkrétumok egyik nagy költője, a világ élő fenomenalitását alkotó lények és dolgok megszálottja, a művész és világmindenség viszonyát: „La fonction de la poésie est de nourrir l'ésprit de l'homme en l'abouchant au cosmos. Il suffit d'abaisser notre prétention à dominer la nature et d'élever notre prétention à en faire physiquement partie pour que la réconciliation ait lieu... Les poètes... sont les ambassadeurs du monde muet. Comme tels ils balbutient, ils murmurent, ils s'enfoncent dans la nuit du logos — jusqu'à ce qu'enfin ils se retrouvent au niveau des racines où se confondent les choses et les formulations”. (Francis Ponge: *Le Monde Muet est notre seule patrie*, 25. o.).<sup>3</sup>

Bukarest  
Veszprém

Ștephan Augustin Doinaș  
Fordította: V. Szabó László

<sup>3</sup> „A költészet funkciója az ember szellemének táplálása oly módon, hogy érintkezésbe hozza a világmindenséggel. Elegendő alábbhagynunk azon igényünkkel, hogy a természetet uralkodjunk, és igényt támasztanunk a természetnek fizikai egyenrangúként való kezelésére, hogy a kibékülés létrejöjjön(...) A költők(...) a néma világ követői. S mint ilyenek, rebegnek, suttognak, belemerülnek a logosz éjébe — hogy végül ismét a gyökerek szintjén találják magukat, ahol a dolgok és fogalmak összekuszálódnak.” (V. Sz. L.)

## Genghi herceg utolsó szerelme\*

Amikor a Fényességes Genghi herceg, a legnagyobb csábító, aki valaha is bámulatba ejtette Ázsiát, betöltötte ötvenedik évét, rádöb-bent, hogy ideje lenne felkészülni a halálra. Második felesége, Mo-urasaki, azaz Violetta hercegnő, akit annyira szeretett oly sok el-lentmondásos hűtlenség közepette is, előbb jutott azon Paradicsomok egyikébe, ahová azok a halottak jutnak, akik valamilyen érde-met szereztek ebben a változó és nehéz életben; és Genghi-t győ-törte az az érzés, hogy nem tudja pontosan maga elé idézni az asz-szony mosolyát, sőt még azt sem, milyen torz lett az arca, mielőtt sírva fakadt. Harmadik felesége, a Nyugati-Palota-Hercegnője, meg-csalta egy fiatal rokonnal, mint ahogy ő is megcsalta ifjúkorában ap-ját egy ifjú császárnéval. Ugyanez a színjáték kezdődött el ismét az élet színpadán, de ez alkalommal tudta, hogy már csak az öregem-ber szerepét játszhatja el, s ezért inkább a fantomét választotta. Ezért szétszította javait, járadékot adott szolgáinak és arra ké-szült, hogy utolsó napjait egy magányos kis remetelakban élje le, melyet nagy gonddal építtetett a hegyoldalon. Még egyszer, utoljára tett egy sétát a városban, két vagy három hű társa kíséretében, akik képtelenek voltak beletörődni abba, hogy a hercegben saját ifjúsá-guktól is búcsúzniuk kell. Kora reggel volt, mégis néhány asszony a zsalu vékony léceihez szorítva arcát őt figyelte. Hallani lehetett, ahogy suttogták, hogy Genghi még mindig milyen szép, ez még in-kább azt bizonyította a hercegnek, hogy itt az ideje visszavonulnia.

Három nap alatt lehetett eljutni a teljes falusi magányban meg-búvó kis lakhoz. A házikó egy százesztendőös juharfa tövé-nél állt;

\* Az írás eredeti lelőhelye: Marguerite Yourcenar: *Nouvelles orientales* Gallimard, Páris, 1983., pp. 61–75.



mivel ősz volt, szalmafedelét e szép fa levelei aranytetőként fedték be. Sokkal egyszerűbbnek és még nehezebbnek tűnt az élet ebben a magányban, mint Genghi viharos fiatalkorában, hosszú külföldi száműzetése idején; s ez a kényes ízlésű férfi végre megittasulhatott attól a felséges mámortól, hogy élvezheti a mindenről való lemondás fényűzését. Közeledett a hideg idő, a hegyoldalt hótakaró fődte be, olyan volt, mint a vattával bélelt téli ruhák bő redői, s a napot a köd fojtogatta. Hajnaltól szürkületig, a parázs halovány fényénél, Genghi a Szentírást olvasgatta és olyan elevennek érezte, hogy attól fogva jobban hiányzott számára, mint a legszenvedélyesebb szerelmesvers. De hamarosan észrevette, hogy látása gyengül, mintha mindazok a könnycseppek, amelyeket mulandó szerelmeire gondolva hullatott, kiégették volna szemét és rá kellett döbbsennie, hogy már halála előtt elkezdődik számára a sötétség. Időről-időre egy hidegtől meggémberedett hírvivő érkezett a fővárosból, fáradtságtól és fagytól megdagadt lábain bicegve, tisztelettudóan átnyújtotta a hercegnek a rokonok vagy barátok üzeneteit, akik szerették volna még egyszer meglátogatni még ezen a világon, a túlvilági élet végtelen és bizonytalan találkozásai előtt. De Genghi félt, hogy látogatóiban már csak szánalmat vagy tiszteletet ébreszthet, és ezt a két szörnyű érzést melytől rettegett, jobb szerette volna elfeledni. Szomorúan megrázta a fejét és ez a herceg, ki egykor híres volt költői tehetségéről és szépírásról, most üres papírlappal küldte vissza a hírvivőt. Egyre ritkábban érintkezett a fővárossal; az évszakokhoz kapcsolódó ünnepek körforgása messze a hercegtől zajlott, ki azokat hajdan egy legyezőcsapással irányította, és Genghi harag nélkül átadta magát a szomorú magáynak, látása tovább gyengült, mert már nem szégyellt sírni.

Régi kedvesei közül néhányan felajánlották, megosztják vele emlékekkel teli magányát. A legmeghatóbb levelek a Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonyától érkeztek: középosztálybeli, nem túl szép régi ágyasától, aki hűséges udvarhölgye volt Genghi feleségeinek és tizenennyolc éven át szerette a herceget, anélkül, hogy valaha is látszott volna rajta, mennyire szenved. Genghi időnként egy-egy éjszakát vele töltött, és bár ezek a találkozások olyan ritkák voltak, mint esős éjjelen a csillagok, elegendőek voltak ahhoz, hogy beharangozzák a Lehulló-Virágok-Faluja-Asszonyának szánalmas életét. Nem áltatta magát sem szépségével, sem műveltségével, sem származásával, oly sok szerető közül egyedül ő érzett valamiféle gyen-

géd hálát Genghi iránt, mivel nem találta természetesnek, hogy a herceg szeresse őt.

Mint hogy leveleire nem kapott választ, az udvarhölgy kibérelt egy egyszerű kocsit és a magányos herceg kis kunyhójához vitette magát. Félénken nyitott be a fagallyakból összetákoltsajtón; letérdelt és alázatosan elmosolyodott, bocsánatot kérve azért, hogy eljött. Ebben az időben Genghi még felismerte néhány látogatója arcát, ha egészen közel mentek hozzá. Keserű harag fogta el meglátva ezt az asszonyt, aki eszébe juttatta a letűnt napok legfájdalmasabb emlékeit, nem annyira a jelenlétével, hanem mert ruhájának ujját még most is áthatotta elhunyt asszonyai illata. Az asszony szomorúan könyörgött a hercegnek, hogy legalább szolgálóként mellette maradhasson. Első alkalommal a herceg könyörtelenül elűzte, de az asszonynak voltak barátai a herceg gondját viselő öregek között, akik időnként hírt adtak róla neki. Az asszony életében először maga is kegyetlen lett; messziről figyelte hogyan romlik Genghi látása, olyan volt, mint a szeretőjét türelmetlenül váró asszony, aki a sötétedést várja, hogy találkozhasson szerelmével.

Amikor az asszony úgy gondolta, hogy a herceg szinte teljesen megvakult, levetette városi ruháját, rövid darócruhát öltött magára, amelyet a fiatal parasztlányok hordanak; befonta a haját, ahogy a vidéki lányok szokták; egy vég szövetet és cserépedényeket cipelt magával, amelyeket a falusi vásárokon árulnak. Így elcsúfítva vitette el magát arra a helyre, ahol az önszántából száműzetésbe vonult herceg lakott erdei szarvasok és pávák társaságában; az út legvégét gyalog tette meg, hogy a sár és a fáradság is segítsen eljatszani szerepét. Lágymenő tavaszi eső öntözte a puha földet, elmosva a lemenő nap utolsó fényeit; ilyenkor sétált Genghi szűk szerzetesruhájában lépkedve az ösvényen, ahonnan öreg szolgálói nagy gonddal távolították el a legkisebb kavicsot is, nehogy elessen. A herceg üres, idegen arca, mely a vakság és az öregedés előre haladtával elvesztette fényét, fakó tükörhöz hasonlított, amely egykor szépséget vert vissza és a Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya tettetés nélkül is sírva fakadt.

A női zokogást meghallva Genghi összeresztette és lassan a hang irányába fordult.

— Ki vagy te, asszony? — kérdezte nyugtalanul.

— Ukifune vagyok, So-Hei paraszt lánya — mondta ügyelve a falusi kiejtésre. A városba mentem anyámmal, hogy szöveteket és

edényeket vegyünk, mert a jövő hónapban férjhez adnak. Eltévedtem a hegyi ösvényeken és azért sírok, mert félek a vaddisznóktól, a szellemektől, a kéjsóvár férfiaktól és a halottak árnyékaitól.

— Teljesen átáztál, te fiatal lány — mondta a herceg és a vállára tette kezét.

Valóban bőrig ázott. A jól ismert kéz érintésére haja szálától egészen a meztelen lába ujjáig megremegegt, de Genghi azt gondolta, hogy a hidegtől reszket.

— Gyere a kunyhómba — folytatta kedves hangon a herceg. — Megmelegedhetsz tüzem lángjánál, bár több benne a hamu, mint a szén.

A lány követte őt, vigyázott, hogy utánozza a parasztlányok ügyetlen járását. Mindketten odakuporodtak a tűzhöz, mely már majdnem kialudt. Genghi a meleg felé tartotta kezét, de az asszony elrejtette az övét, mely túlságosan finom volt egy parasztlányéhoz képest.

— Vak vagyok — sóhajtott fel Genghi kis idő múlva. Nyugodtan leveheted átázott ruháidat, te fiatal leány és meztelenül megszárítkozhatsz a tüzem mellett.

A lány engedelmesen levetette parasztruháját. A tűz rózsaszínűre festette karcsú alakját, melyet mintha a leghalványabb borostyánkőből faragtak volna. Hirtelen azt suttocta Genghi:

— Becsaptalak, fiatal leány, mert még nem vagyok teljesen vak. Látlak egy ködfátyolon keresztül, mely talán csak szépséged árnyéka. Engedd meg, hogy kezemet karodra tegyem, mely még mindig reszket.

Így lett a Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya ismét Genghi herceg szeretője, akit több mint tizennyolc éven át alázatosan szeretett. Nem felejtett el könnyeket hullatni és félénken viselkedni, mint egy fiatal lány első szerelmese karjaiban. Teste bámulatosan fiatal maradt és a herceg látása már túl gyenge volt ahhoz, hogy észrevegye néhány ősz hajszálat.

Az ölelések után a lány térdre borult a herceg előtt és azt mondta:

— Becsaptalak téged, herceg. Valóban Ukifune vagyok, So-Hei paraszt lánya, de nem tévedtem el a hegyekben; Genghi herceg híre eljutott a falunkig és saját elhatározásomból jöttem, hogy karjaidban ismerjem meg a szerelmet.

Genghi tántorogva állt fel, mint ahogy egy fenyő meginog a tél és a szél hatására. Ezt sziszegte:

— Jaj neked, ki most felidézted előttem a leggonoszabb ellenségem emlékét, a ragyogó tekintetű szép herceget, akinek képe minden éjszaka ébren tart ... Menj innen! ...

És a Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya eltávozott, bánva az imént elkövetett hibát.

A következő hetekben Genghi egyedül maradt. Szenvedett. Csüggedten jött rá arra, hogy még túlságosan kötődik az evilági hiú ábrándokhoz és még alig készült fel a másik életben bekövetkező kifosztottságra és megújulásra. So-Hei paraszt lányának látogatása újra felkeltette benne a vágyakozást az olyan teremtmények után, akiknek vékony a csuklójuk, hosszú, kúp alakú a mellük, kiknek kacagása pátosszal teli és alázatos. Amióta megvakult, az érintés maradt az egyetlen eszköz arra, hogy fenntartsa a kapcsolatot a világ szépségével és a vidék, ahol menedéket keresett, többé már nem nyújtott neki vigaszt, mert a patak csobogása sokkal egyhangúbb, mint a női hang, a dombok hullámozó lejtőit és a fodros felhőket pedig látni kell és túlontúl messze vannak tőlünk ahhoz, hogy megsímogathassuk őket.

Két hónap múlva a Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya második kísérletet tett. Ezúttal nagy gonddal öltözött fel és illatosította magát, de ügyelt arra, hogy a ruhája kissé szűk legyen és egész megjelenésében legyen valami félénkség, s a szerény, de köznapi parfüm azt a benyomást keltse, mintha egy tiszteletreméltó vidéki családból származó tudatlan asszony volna, aki még soha sem járt az udvarban.

Erre az alkalomra szolgálkat és gyönyörű gyaloghintót bérelt, amelyen azonban látszott, hogy nem a városból jött. Úgy intézte, hogy csak sötét éjjel érkezzen Genghi kis kunyhójához. A nyár már hamarabb meglátogatta a hegyeket, mint az asszony. Genghi a juhárfa tövében ülve hallgatta a tücskök zenéjét. Az asszony hozzálépett, egy legyezővel félig eltakarva arcát és zavartan suttopta:

— Chujo vagyok, Sukazu felesége, aki hetedik rangbeli nemes Yamato tartományból. Zarándokútra indultam Isé templomához, de az egyik hordárom kifecakította a lábát és hajnal előtt nem tudom folytatni utamat. Mutass nekem egy kis házat, ahol megszállhatnak, anélkül, hogy megszólnának és ahol szolgálaim megpihenhetnek.

— Hol is tölthetné egy fiatal asszony az éjszakát, hogy ne érje rágalom, ha nem egy vak öregember házában? — mondta keserűen a herceg. A házikóm túl kicsi a szolgálóidnak, ők itt e fa alatt megpihenhetnek, de neked átadom házam egyetlen fekhelyét.

Tapogatózva felállt, hogy mutassa az utat. Egyszer sem emelte az asszonyra tekintetét, aki ebből megértette, hogy a herceg teljesen megvakult.

Amikor az asszony lefeküdt a száraz levelekkel beborított fekhelyre, Genghi ismét elfoglalta a helyét a ház küszöbén. Szomorú volt és még azt sem tudta, hogy szép-e ez az asszony.

Az éjszaka meleg volt és világos. A hold egy halovány fénysugara megvilágította a vak felemelt arcát, mely úgy tűnt, mintha fehér kőből lenne kifaragva. Egy idő múlva az asszony elhagyta fekhelyét és ő is leült a küszöbre. Sóhajtva mondta:

— Olyan szép az éjszaka és én nem vagyok álmos. Engedd meg, hogy elénekeljek egy dalt azok közül, melyekkel tele van a szívem.

És anélkül, hogy megvárta volna a herceg válaszát, elénekelt egy szerelmes dalt, melyet a herceg nagyon szeretett, mivel gyakorta hallotta felcsendülni kedvenc felesége, Violette hercegnő ajkáról. Genghit felkavarta a dal s szinte észrevétlenül az ismeretlen nőhöz hajolt:

— Honnan jössz, te fiatalasszony, ki olyan dalokat tudsz, amelyeket fiatalkoromban szerettem? Te, a régmúlt dallamait játszó hárfa, engedd meg, hogy megérintsem hűrjaidat.

És a herceg megsímogatta az asszony haját. Majd megkérdezte tőle:

— Sajnos a te férjed biztosan sokkal szebb és fiatalabb mint én, igaz te Yamato tartományból jött fiatalasszony?

— A férjem nem annyira szép és idősebbnek látszik — válaszolta egyszerűen a Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya.

Így új álruhájában az asszony ismét Genghi herceg szeretője lett, akié régen is volt. Reggel segített neki meleg ételt készíteni és Genghi herceg azt mondta neki:

— Ügyes vagy és gyengéd, te fiatalasszony, nem hiszem, hogy akár Genghi hercegnek, aki pedig olyan boldog szerelmes volt, nálad kedvesebb szeretője lett volna valaha is.

— Soha nem hallottam Genghi hercegről — felelte az asszony fejét rázva.

— Hogyan? — kiáltott fel keserűen Genghi. Ilyen gyorsan elfelejtették volna?

És egész nap búskomor volt. Az asszony ekkor megértette, hogy másodszor is hibázott, de Genghi nem küldte el, úgy tűnt, örült, amikor selyemruháját suhogni hallotta a fűben.

Beköszöntött az ősz, átvarázsolva a hegy fáit megannyi bíborpiros és aranyruhába öltöztetett tündérré, akiknek azonban az első fagyok beköszöntekor meg kell halniuk. Az asszony mesélt Genghi-nek ezekről a szürkésbarna, aranybarna, vöröses barna színekről, de ügyelt arra, hogy csak véletlenül tegyen említést róluk és ne túl feltűnően legyen segítőkész a herceggel. Minduntalan elbűvölte Genghit bájos virágfűzésekkel, egyszerű, de választékos ételekkel, a régi megindítóan fájdalmas dalokat új és új szöveggel énekelve. Ugyanilyen kedvességgel halmozta el akkor is, amikor régen, az ötödik ágyasházban Genghi néha felkereste őt, de akkor Genghi más szerelmekkel volt eltelve és őt észre sem vette.

Ősz végén mérges párát leheltek a lázat okozó mocsarak. Hemzsegték a rovarok a levegőben és minden lélegzetvétel olyan volt, mint mérgezett forrásból egy korty víz. Genghi beteg lett és lehullott falevelekből készült ágyán feküdt, tudta, hogy többé nem fog felkelni. Szégyellte az asszony előtt, hogy gyenge és hogy az megalázó szolgálatra kényszerült az ő betegsége miatt, de ez az ember — aki egész életében minden új kapcsolatában azt kereste, ami ebben az asszonyban egyszerre volt a legpáratlanabb és a legszívettépőbb — épp csak belekóstolni tudott abba, amit ez az új és gyászos meghittség hozzáadott két emberi lény meghitt szerelmének édességéhez.

Egyik reggel, amikor az asszony Genghi lábát masszírozta, a herceg felkőnyökölt, tapogatózva megkereste az asszony kezét és azt suttogta:

— Fiatalasszony, te aki egy haldoklót ápolsz, becsaptalak téged. Én vagyok Genghi herceg.

— Amikor hozzád jöttem, csak egy tudatlan vidéki nő voltam — felelte az asszony — és nem tudtam, ki volt Genghi herceg. Most már tudom, hogy ő volt a legszebb és legirigylettebb férfi, de nem kell neked Genghi hercegnek lenned ahhoz, hogy szeressenek.

Genghi egy mosollyal mondott köszönetet. Amióta szemei elhallgattak, úgyszólván a szája fejezte ki tekintetét.

— Hamarosan meghalok — mondta keserűen. Nem panaszkodom soromra, amelyben osztozom a virágokkal, a bogarakkal, a csillagokkal. Egy olyan világban, ahol minden múltó álom, az ember szeretné, ha mindez örökké tartana. Arra sem panaszkodom, hogy a dolgok, az élőlények, a szívek múlandók, hiszen szépségük éppen ebből a boldogtalanságból fakad. Az bánt, hogy visszahozhatatlanok. Egykor titkos gyönyörűségemet legfőképp az a bizonyosság táplálta, hogy életem minden pillanatában valami olyat fedezzek fel, amely soha többé nem tér vissza; most szégyenkezve halok meg, mint egy olyan kiváltságos, ki részese lehetett volna egyetlen olyan nagyszerű ünnepnek, mely csak egyszer adatik meg az életben. Kedves tárgyak, már csak egy vak haldokló a tanútok... Más asszonyok fognak szépségükben virágozni, ugyanolyan mosolygósak, mint azok, akiket szerettem, de az ő mosolyuk egészen más lesz, és a szépségfolt, amely szenvedélyre lobbantott, máshol lesz majd áttetsző, borostyánfehér arcukon. Más szívek roppannak majd össze az elviselhetetlen szerelem súlya alatt, de könnyeik már nem a mi könnyeink lesznek. Vágytól nyirkos kezek fognak összefonódni a virágzó mandulafák alatt, de ugyanaz a virágsziromeső sohasem hullik kétszer ugyanarra az emberi boldogságra. Ó, úgy érzem magam, mint akit hullám sodor magával és aki szeretne legalább egy kis szárazon hagyott földdarabot találni, hogy letegyen oda néhány megsárgult levelet és néhány megfakult legyezőt... Mi lesz veled Kék-Hercegnő Emléke, amikor már nem leszek itt, hogy rád gondolva elérzékenyüljek, első feleségem, kinek szerelmében csak halála után hittem? És veled mi lesz, Hajnalkák-Kertjének-Asszonyának kínzó Emléke, aki a karjaimban haltál meg, mert egy féltékeny vetélytársnőd azt akarta, hogy egyedül csak ő szerethessen engem? És, ti túl szép mostohám, és túl fiatal feleségem álnok Emlékei, akik magatokra vállaltátok, hogy sorban megtanítsátok nekem, mennyi szenvedést hoz egy hűtlenség cinkosának vagy áldozatának lenni. És te, Tücsökzene-Kertje-Asszonyának emléke, te aki szemérmesen úgy elrejtőztél, hogy ifjú fiútestvérednél kellett vigaszra lelnem, kinek gyermeki arca visszatükrözte e félénk mosolyú asszony néhány arcvonását? És te, Hosszú-Éjszaka-Asszonyának drága Emléke, aki oly kedves volt és aki beletörődött abba, hogy csak harmadik legyen a házamban és a szívemben? És te, So-Hei paraszt lányának szegény kis pásztori Emléke, ki csak a múltamat szerette bennem? És főleg te, a kis Chujo gyönyörű emléke, ki

most lábamat masszírozod és kinek már nem lesz ideje emlékké nemmesedni? Chujo, akivel mennyire szerettem volna hamarabb találkozni életem során, de így is jó: egy gyümölcs megmaradt késő őszre is ...

Szomorúságtól megfakult az arca, feje visszahanyatlott a kemény párnára. A Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya fölője hajolt és remegve suttogta:

— Nem volt a palotában egy másik asszony, akinek nem ejtetted ki a nevét? Nem volt kedves? Nem Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya volt a neve? Ó emlékezz...

De Genghi herceg arcán már megjelent az a nyugodt derű, melyet csak a holtakén lehet látni. A végső szenvedés letörölte arcáról a csömör vagy a keserűség minden nyomát és úgy tűnt, sikerült elhitetnie magával, hogy még csak tizennyolc éves. A Lehulló-Virágok-Falujának-Asszonya üvöltve a földre vetette magát, nem tudta visszafojtani érzéseit; sós könnyei záporosóként dúlták fel arcát és csomókban kitépett haja úgy szállt, mint a selyempihe. Az egyetlen név, amit Genghi elfelejtett, az éppen az övé volt.

*Párizs  
Szeged*

*Marguerite Yourcenar  
Fordította: Kállai Gizella*



## »Kezdjük a közepén!«

Hommage à Gilles Deleuze

«... nem a legjobb voltam, de a legnaivabb [...] nem a legmélyebb, de a legártatlanabb (a „filozofálás” büntudatától leginkább lemeztelenített)» — szokatlanul őszinte és őszinteségére önironikusan fitytyet hányó szavak 1986-ból. Ekkor jelent meg könyve — Nietzsche, Kant, Bergson és Spinoza után — Foucault-ról, a kortárs gondolkodóról. Gilles Deleuze a találkozások embere. Ifjúkori barátság köti Michel Tournier-hoz. 1962-ben Michel Foucault-val találkozik, aki szerint «eljön az az idő, amikor Deleuze-i lesz az egész korszak». 1968-ban Félix Guattarival köt hosszú, „magázódó” barátságot, amelyből több közös publikáció is születik. Az első nagy vihart keltő *L'Anti-Oedipe* (1972), legalább annyira a pszichoanalízis reductív volta elleni lázadás, mint amennyire védőbeszéd a vágy mellett. Ez a találékony, sokszínű vágy öleli át Claire Parnettel közösen írt-mondott könyvét is (*Dialogues*). Nem feledhető.

Egy igazi filozófustól, egy címkéket nem tűrő, minden iskolától és csoporttól magát távontartó, sokarcú tudóstól búcsúznak pályatársaik: Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy. A mestertől tanítványai. Életműve zavarba ejtően gazdag: filozófiai esszéi, tanulmányai, irodalmi értekezései minduntalan a gondolkodás ki-mozdításán dolgoznak. Deleuze mégsem úgy, akként dekonstruál. A metafizika meghaladásának kérdése, vagy a filozófia halálának híre kevésbé foglalkoztja. Mi több nem ejti kétségbe az Egyről, a Mindenről, a szubjektumról való lemondás szükségszerűsége sem. Szerinte a filozófiának megvan a maga eredeti, még formátlan alapanyaga. Ezt kell megmunkálni, ezt kell kidolgozni. Általa, s nem a már meglévő struktúrák mentén fonódik össze más tájakkal. A deleuze-i gondolat nomád, mégpedig abban az értelemben, hogy ellenáll, szembenáll. Az Állammal. A természeténél fogva „reakciós”, „mozdít-

hatatlan" Állammal. Nomád. Paradox módon úgy, ahogy Toynbee gondolta: „A nomád, aki nem mozdul, azért lesz nomád, mert egy helyben marad». Ugyanakkor a tér, a helyfoglalás, a föld és a talaj metaforái mint a deleuze-i filozófia alapfogalmai nem hogy körülhatárolnak valamit, azt a bizonyos helyet, de nyilvánvalóvá teszik a területi felosztás és elrendezés „deterritorizáló” voltát. Arra döbbenetek rá, hogy a munkát kísérő, kéretlenül megszólaló mondóka bár területmegjelölés, miként a madárfütty, de értelmetlen: mögötte felsejlik az identitásától, nyomasztó látszataitól, „területétől” megszabadult nomád. „Írunk ugyan Történelmet, de mindig a letelepültek nézőpontjából, valamiféle állami egységesítő rend nevében [...] Egy Nomadológia hiányzik tehát, a Történelem ellentéte.»

Deleuze filozófiáját tehát nem kell, körülhatárolni. Ha metaforáit definiálni, avagy területileg akarnánk behatárolni, akkor szükségszerűen az approximáció, a megközelítés, a pontosság, a pontszerűség logikájába sodródnánk. Létezik azonban egy másik, *pontatlan* és mégis sokkal autentikusabb logika — heterológia —, amely a „fa”, illetve a „főgyökér” típusú, az Egyre, az Eredet(i)re vonatkoztatott gondolkodást elutasítja, s helyébe a rizóma, a fű logikáját helyezi. Hiszen a „gondolat nem fa jellegű, s az agy sem valami meggyökeresedett, vagy elágazó anyag». «A rizóma antigeneológia.» «Rövid emlékezet, mondhatni ellenemlékezet.» Olyan ez, mint a részegség, a «bennünk lévő növény», a fű finom meglepetése. A rizóma kapcsolat, vonal, dimenzió, földalatti gyökérkiterjedés. Nem kezdődik, és nem végződik. Van. Nem más, mint középről induló, szakadatlan mormoló írás-olvasás, amely a vagyból «az ÉS logikájába vezet». Eszerint a közép egyáltalán nem valami átlag, vagy átlagos, ellenkezőleg: «ez az a hely, ahol a dolgok felgyorsulnak».

«Kezdjük a közepén!»

«... a bukás magának a tervnek a része: vagyis mindig újra és újra kell kezdeni, a közepétől kell kezdeni, újrakezdeni [...] Ettől van a tervek sokasága is, és az üresség, amely része a tervnek épp-úgy, mint a hangzásnak a csend...»

1995. november 4-én, szombaton a hetven éves Gilles Deleuze hosszú betegsége után véget vetett életének.

«Megcsillant valami, és ez a valami Gilles Deleuze névre hallgat...»

# Allegória és narráció

Botho Strauß Genet-olvasata, avagy *A fiatalember* és *A cselédek*

A thébai rókát a történet szerint az istenek azzal a tulajdonsággal tüntették ki, hogy senki sem akadt, aki meg tudta volna fogni. Az athéni Kephalosz kutyájának isteni adottsága ellenben az volt, hogy senki sem akadt, akit ne tudott volna megfogni. Történt pedig, hogy ezek ketten összetalálkoztak... A képtelen helyzetet Zeusz végül is azzal oldotta meg, hogy kővé változtatta őket.<sup>1</sup> E lélegzet-elállító pillanat példája azt mutatja, hogy nemcsak a thébai rókának és az athéni kutyának lehet története, hanem történeteik összeférhetetlenségének is. Paul de Man *Allegories of Reading* című könyvében az összeférhetlenség történeteinek két komplementer típusát is leírja. A „dekonstruktív — vagy tropológikus — elbeszélést” (*deconstructive/tropological narrative*) az jellemzi, hogy tartalmazza saját igazságstruktúrájának cáfolatát: egy olyan második olvasatra készlet, amely rámutat az első olvasat megteremtette összefüggések tarthatatlanságára. Míg azonban a „dekonstruktív elbeszélést” e fordulat hozzásegíti pusztá retorikusságának negatív bizonyosságához, az „allegorikus elbeszélés” (*allegorical narrative*) egy olyan szöveg (avagy olvasat), amely ezen túlmenően még a negatív bizonyosság cáfolatát is magában hordozza. Az „allegorikus elbeszélés” igazságstruktúrájának eldönthetlensége már nem merül ki valamely episztemológiai státusszal bíró „megnevezés” megkérdőjelezésében, hanem az egymást cáfoló olvasatok lezárulásának, azaz mindenfajta meggyőződésnek a lehetetlenségéről szól: „az olvasás

<sup>1</sup> Jacob Burckhardt nyomán idézi Hans Blumenberg in: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979, 161.

allegóriája”.<sup>2</sup> Ezt azonban a dolog természeténél fogva már nem állíthatja, hanem az olvasatok feszültségében mintegy dramatizálja, színre viszi. Aki aztán e folyamat leírására vállalkozik, menthetetlenül kimerevíti az egymást kizáró lehetőségeket. Ezért a thébai róka és az athéni kutya története nem utolsó sorban Zeuszról is szól, aki azok kővé változtatásával létrehozza saját olvasatainak emlékművét.

Botho Strauß *A fiatalember* (*Der junge Mann*, 1984) című regénye alighanem egy ilyen zavarbaejtő és hálátlan olvasatstruktúrát rejt magában.<sup>3</sup> A megjelenésekor sok vitát kiváltó könyv a fejlődésregény (*Bildungsroman*) műfajának sajátosan posztmodern, ámde jellegzetesen német, azaz némiképp humortalan folytatása. Például azért, mert keresetten posztmodern eszköztárával is elkerülhetetlenül a nyugatnémet társadalmat és történetét tematizálja. De azért is, mert a (Strauß-szal nem okvetlenül azonosítható) ‘szerző’ bevezető regénytechnikai elmélkedéseiben mindjárt túlmagyarázza a rákövetkező textust, és így tovább. Nem csoda hát, hogy a német sajtónyilvánosság fintorogva fogadta megjelenését. Pedig ami benne viszolygásra készíthet, az nem kis mértékben kiterjeszthető a regény kritikáira is: a bevezetőt író ‘szerző’ és a regény kritikusai együtt vétenek, amikor a ‘szerző’ sugallta regénytechnikai és jellegzetesen ‘német’ intenciónak köszönhetően érzéketlenek maradnak azzal a sajátos szövegépítkezéssel szemben, amely nemcsak a német múlt feldolgozásának nem kegyelmez, de önnön technikai apparátusát is ‘sarokba szorítja’.

Az első, „Az utca” címet viselő fejezet, amelyről a továbbiakban szó lesz, egy 1969-es kölni Genet-rendezés történetét meséli el. Főhőse, akit a regény további fejezeteiben más-más szereplők váltanak majd fel, távolságtartó önkomentárral számol be élete színházi epizódjáról. Leon Pracht, a ‘fiatalember’, vallástörténész édesapja szárnyai alatt nevelkedik. Képzeletét így már fiatalon a korakeresztény eretnekek, oszlopszentek és barlangremeték eksztatikus világa foglalkoztatja. Tudásának nagy hasznát veszi, amikor egy dramaturg barátja meghívására víziókról, látnoknőkről és megszállottokról tarthat előadást egy társulatnak, amely Shaw Szent

<sup>2</sup> vö. Jonathan Culler, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbek 1988, 290; Paul de Man, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven; London 1979, 205.

<sup>3</sup> Botho Strauß, *Der junge Mann*, München; Wien 1984. — A szövegben szereplő oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

*Johanná*-ját viszi színre. Sikeres közreműködésének köszönhetően hamarosan segédrendezői, majd rendezői megbízást kap, s első munkáját, a *Julie kisasszony*-t felmagasztalja a kritika. Ennek eredményeként meghívja két kölni sztárszínésznő, Margarethe Wirth és Petra Kurzrok ('Pat'), hogy míg szokott rendezőjük és mesterük, Alfred Weigert, Schiller *Wallenstein*-trilógiáján dolgozik, Leon színre vigyen velük egy jutalomjátékot. E célra a színésznők egy olyan darabot választanak, amelyben immár mesterük befolysa nélkül, egyenrangú szerepekben mérhetik össze tudásukat. A választás *A cselédek*-re esik. Apjának nagy csalódására Leon elvállalja a megbízást, s ezzel kezdetét veszi színházi „pokoljárása” (21). Határozott elképzelésekkel érkezik Kölnbe, ám alig-alig tudja érvényesíteni akaratát a kipróbált színésznőpárossal szemben. A számára idegen és kiismerhetetlen világban nem sikerül helyettesítenie Weigertet, a „ragadozómacskák” (46) igazi idomárát. Vágya, hogy a két színésznő úgy kötődjön hozzá, mint az édesapja által kutatott hajdani Montanus prófétához kísérői, Priscilla és Maxilla, illuzórikusnak bizonyul. Ehelyett ő lesz (szenvedő) alanya egy a színházi világba történő beavatás rítusának, amelyet Pat és Margarethe celebrál. A beavatás azonban mindaddig várát magára, míg a koncepciózus fiatal rendező meg nem szabadul saját elképzeléseitől, s a sok küzdelem és megaláztatás hatására önkívületbe nem esik. (57) A *petit mal*, az időkiesés piknoleptikus élménye aztán a színházi időnek épp abban a másságában részelteti, amelyhez nem ér fel a koncepció diszkurzivitása.<sup>4</sup> Az előadás megvalósul, s Leon átélheti saját fölöslegessé válását: a munka vége, az immár futó darab önállósulása nemcsak a rendezői akarat ideiglenes kiűzetését jelenti a színpadról, hanem Leon színházi pályafutásának végét is.

Leon koncepciója szerint *A cselédek* nem a múlt atmoszféráját idézné fel, hanem „egy nem túl távoli jövőben”, „az emberi kommunikáció összeomlása után” játszódna (32), ahol megállt mindenfajta fejlődés, s az emberek a formátlanságból és kietlenségből a kultuszok és szokások megtartó menedékébe húzódnak vissza. Épp így menekülnek a cselédek a konyha mocskából a szép ruhák, a Madame-tól elkölcsönzött mozdulatok ceremóniájába. A szimbolikus cselekedetek és formák mind arra szolgálnak, hogy a függőségben rejlő hovatartozás felidézésével ellensúlyozzák az alakta-

<sup>4</sup> Vö. Paul Virilio, *Az eltűnés esztétikája*, Budapest 1992, 5–28.

lanságot. (38) Leon úgy írja le a színpadot terve bemutatásakor, mint egyszerre kétfelé nyíló teret. A „szomszédokat”, akik elől a cselédek a Genet-darabban elrejtik titkos ceremóniájukat, benzinkutasok és repülőtéri irányítók falanszterjelmezében képzeletben a színpad elé, amelyen a cselédek a „nem/túl távoli jövőben” maguknak játszanak. Ugyanebből a nézőpozícióból tekint azonban Leon értelmezésében a tényleges közönség is a két színésznő játékára. S habár a nézőtér éppen szembefordul azzal a képzeletbeli színpadtérrel, ahol a „szomszédok” a kulissza elhúzott ablakfüggönyei mögött elhelyezkednek, a fiktív és tényleges közönség a koncepció szerint mégis egybeesik egymással. A cselédek ceremóniája ezzel a színház tulajdonképpeni funkcióját lenne hivatott szimbolizálni: a rendezett jelentések, kötött szabályok terét, az ismétlődésnek azt a körkörös idejét (21), amelynek szertartása a maradandót jeleníti meg. A cselédek a színészet szimbólumaiként játékuikkal pótolnák a közönségnek, amit az a saját életében nélkülöz: az értelmet konstituáló formát. Miközben tehát a két színésznő a cselédeket alakítaná, a cselédek megfordítva őket formáznák meg. A „nem túl távoli jövő” a jelent szimbolizálná a mindenkori színpadi jelenlét értelmében.

Am a koncepció szerint nagyra hivatott színésznők ellenállnak, s mindez aligha Leon fiatalságának tudható be: nem a hiányzó tapasztalatokon múlik, hanem egy lényegi félreértésen. Azért szabotálják rendezői utasításait, mert megjegyzéseivel a szakma egyfajta alapszabálya, a színház eredendő törvénye ellen vét. Tévedése azokban a szemrehányásokban mutatkozik meg, amelyek a színésznők szerepjátékára vonatkoznak. Folyamatosan kifogásolja, hogy gépiesen játszanak, s megbotránkozik azon, hogy képesek ugyanazt a szövegrészt a legkülönbözőbb módokon előadni. (45) Máskor elvárja, hogy miközben Pat a hajába tűr, látsszon, hogy nem csupán mímeli a viszketést. (47) S nem hajlandó tudomásul venni, hogy a színésznők koncepcionális szempontból csakugyan tartalmatlan mozdulataik bővületében még hétköznapi cselekedeteiket sem tudják másként, mint pusztá szerepjátékként bonyolítani. Amikor azt veti szemükre, hogy mozdulataik nem mentesek a komédiás színleléstől, egy olyan *eredetiséget* kér számon rajtuk, amely *tudatossággal* párosul, s amelyre a színészek szakmájuk lényegéből adódóan képtelenek. A forma és a színészi mozdulat Leon megkövetelte szertartásossága ugyanis egy olyan forma saját-

ja, amely a ceremóniában felidézi, de nem tartalmazza ténylegesen azt, aminek a szertartása. Szimbólikussága lényegét tekintve egy nem létező részesülés illúziójának felkeltése, *funkcióképes, ámde hamis szimbólum*, amely nem képes a koncepcionális reflexió megkövetelte önazonosságra. A színésznők játékában kifogásolt mechanikusság, a koncepciót befogadni képtelen spontaneitás egy a formák ceremóniája szempontjából konstitutív üresség. Valamegyest maga Leon is érzékeli ezt, amikor úgy tekint fel a színpadon lévőkre, mint szabad és számára elérhetetlen lényekre, a színpadra pedig mint hozzáférhetetlen misztériumok színhelyére. (50) De nem látja be, hogy koncepciójában a színészeket maga is a formát nélkülözők közé sorolja, akiket kizárólag a színpad képes felruházni a szerep kínálta önazonossággal.

Erre a mechanizmusra mutat rá Alfred Weigerttel folytatott beszélgetése is, akihez kétségbeesésében fordul tanácsért. Weigert számára a színész médium, aki semmiképp sem játszhatja szerepét saját jelentőségének tudatában. Olyan különös lény, akivel „a halott szellem és Isten között majdnem minden felidézhető és megjeleníthető” (51), „egy hatalommal bíró emberlét utolsó tanúja” (52). Weigert azt is elmondja, hogy a színésznők a színpadról olyanfajta vágyat ébresztenek benne, amelyre az életben soha nem képesek: mert a színész varázsa abban rejlik, hogy hús-vér, és mégis titokzatos fátyollal takart, imaginárius lény. Ezzel felidézi a kleisti marionettnek azt a paradigmáját, amelyre Bacsó Béla éppen Strauß színdarabjai kapcsán méltán hívta már fel a figyelmet.<sup>5</sup> Kleist *A marionettszínházról* című esszéjének beszélgetőpartnerei ugyanis azt ismerik el a halott bábu előnyének az igazi balett-táncossal szemben, hogy minden mozdulata egy centrumból, a bábu súlypontjából meghatározott. Mozdulatainak bája így abból a tulajdonságából ered, hogy élettelen, önálló akarattal nem rendelkező lény.<sup>6</sup> Ennek megfelelően az lehet jó színész, akinek mozdulatait a rendező a kleisti „masiniszta” mintájára bábuként irányíthatja, míg „a legügyetlenebb színészek mindig valamiféle ‘mozdulatok’ vagy egy úgynevezett ‘tudat’ legszorgalmasabb majmolói”. (53) Olyan „felfokozott személy”, akit a színpad követel, csak személyiségének elvesztésével lehet valaki. Leon elképzeléseiben viszont a Genet-da-

<sup>5</sup> Bacsó Béla, „Új német marionettek”, in: *Színház* 1993/5, 12–14.

<sup>6</sup> Heinrich von Kleist: „A marionettszínházról”, in: *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*, szerk. Salyámosy Miklós, Budapest 1981, 93–101.

rab egyszerre testesítené meg és tematizálná is a színház lényegét. A színészek marionettvoltuk tudatában lévő marionettek lennének. E kettő azonban egymást kizáró körülmény. Weigert eszméi épp az a paradox tanulságot erősítik meg, hogy abban a reflexív értelemben, ahogy Leon a Genet-darabot a színház szimbolizációjának tekintené, mindenfajta színház már mindig is önmagát szimbolizálja, amikor puszta szín-játékként *csak* szimbolizál. A formszertartásnak, a mozdulatok ceremóniájának eszméje csakugyan a színház lényegéhez tartozik, de ez olyan tulajdonság, amellyel Pat és Margarethe, jó színészek lévén, már eleve rendelkeznek, s amit nemcsak nem kell, de nem is lehet nekik (mégegyszer) megtanítani. A színházi szimbolizáció spontaneitásából a koncepcionális reflexió csak úgy léphet ki, hogy azonnal el is veszíti azt, amire vonatkozik. S ezzel úgy jár, mint az a Kleist esszéjében emlegetett fiú, aki mozdulatai természetes bájának tudatára ébredve egyszersmint el is veszti „gráciáját”. — Holott az, amit önmagával azonosít, ráadásul nem több, mint csupán a tükörképe.<sup>7</sup>

E koncepcionális lehetetlenség következtében a forma ceremóniája áttevődik arról a színpadról, amit Leon annak tart, arra, amin Margarethe és Pat neki játszzák, hogy színészek. Sajátos szerepcsere zajlik le: Leon betanítaná koncepcióját, ám eközben maga vesz folyamatosan leckét belőle. Mivel azonban ez a tanulság ráadásul beláthatatlan, hisz tudása ismételten nem felelne meg a színházi forma lényegi ürességének, Leon beavatási szertartása akkor éri el tetőpontját, amikor a *petit mal* önkívületében maga is dróton rángatott, önmagáról számot adni nem tudó bábuvá változik. A forma ceremóniája ezzel a Genet-koncepció témájából, a premier majdani eseményéből a fejezet tulajdonképpen cselekményévé alakul át: maga a regényszöveg bizonyul a színházi szimbolizáció imitációjának. Az a tény pedig, hogy a történetet elbeszélőként uraló Leon továbbra sem látja át az események tulajdonképpen logikáját, egyidejűleg szól e szimbolizáció *sikerességéről és hamisságáról*.

A fejezet, illetve Leon színházi pályafutása látszatra kudarccal végződik: sem a színésznők nem szabadulnak ösztönös vakságuktól, sem Leon a teoretikus egyoldalúságtól; az előadás közepesre

<sup>7</sup> i.m. 98. — vö. Paul de Man, „Ästhetische Formalisierung: Kleists *Über das Marionettentheater*”, in: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt am Main 1988, 205–233, itt 218–223.



sikerül, Leon pedig felhagy a rendezősséggel. Sőt nemcsak a szimbolikus Genet-koncepció mond csődöt, de magasabb szinten nyilvánvalóvá válik mindenfajta színházi szimbolizáció üressége is. A fejezet tanulsága mégsem ebben a kizárólagosságban rejlik. A hamis szimbolizáció sikeressége túlmutat az eseményeken és az elbeszélő önértelmezésén. Sem a kudarc pillanatai, sem az elbeszélő által kudarcként értelmezett mozzanatok nem merülnek ki a szimbolikus önazonosság lehetőségének cáfolatában. Minden összeegyeztethetetlen, amit a szimbolizáció egymásra vetít, és mégis minden működőképesnek mutatkozik. Már Leon fogalmiságában megmutatkozik e sajátosan *allegorikus struktúra*.<sup>8</sup> Az, hogy a „szomszédok” képzeletbeli kulisszája és a nézőtér egybeesnek, tulajdonképpen belátható szimbolikus projekció. Térbeli elhelyezkedésük azonban ennek olyan mértékben ellentmond, hogy a konkrét látvány kizárja a teoretikus egyértelműséget. Ezen túlmenően tanulságos melléfogás, hogy a színházi közönséget épp a kirekesztett, a cselédek játékára vak „szomszédok” reprezentálják. Ezeket figyelembe véve a szimbolikus kapcsolat már nem magától értetődő, hanem a teória önkényéről árulkodik. De a kézenfekvőségnek és a koncepcionálitásnak éppen ez az önkényes társítása az, ami Leon elméletét nagyon is hasonlóvá teszi a lényegét tekintve üres színházi szimbolizációhoz. Nemcsak azt fogalmazza meg, amit a színház azzal, hogy formát kölcsönöz a formátlanságnak, mindig is tesz; hanem logikájának ellentmondásosságával meg is ismétli a színházi szimbolizáció önkényes jelentésstruktúráját. A konfliktus pedig éppen abból ered, hogy a színházi szimbolizáció elmélete a szimbolikus önazonosság eredetiségének önkényes létesítésével csak tautológikusan megismétli azt az ellentmondást, amit a színház hamis szimbólumként már eleve kifejezésre juttat. Ahelyett, hogy a koncepció és a színház (a koncepció tárgya) egymás kiegészítésére szolgálnának, kölcsönösen feleslegessé teszik egymást. Konkurens párhuzamuk ráadásul eldönthetetlenné teszi, hogy vajon az elmélet az előképe a gyakorlatnak, avagy a gyakorlat az elméletnek. De ennek meghatározása két *allegorikusan konkurens*, illetve — mint láttuk — már önmagában is *allegorikusan önkényes* (nem-szimbolikus) struktúra eseté-

<sup>8</sup> A szimbólum és allegória szembeállításához vö. Paul de Man virágját a klasszikus szimbólum-felfogással. in: „Die Rhetorik der Zeitlichkeit”, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt am Main 1993, 83–130, valamint Hans-Georg Gadamer fogalomtörténeti vázlatát. in: *Igazság és módszer*, Budapest 1984, 69–76.

ben nem is szükséges.<sup>9</sup> Mert a kívánt egész éppen a formailag tagadott értelem-azonosságban, a feloldhatatlan, ámde belátható differenciában van ténylegesen jelen.

Ez a kétarcú struktúra nem csak a színház és a színházi koncepció viszonyában fedezhető fel. Figurális szinten ugyanúgy megmutatkozik, mint a két szöveg viszonylatában. A Genet-darab és a regényfejezet szereplőviszonyai egymásra mutatnak. Ez nem a színésznők (illetve cselédek) kettősének sokat emlegetett vetélkedésében nyilvánul meg, hanem a hármass kapcsolatok jelentőségében. Leon elfoglalja Alfred Weigert helyét abban a hármassban, amelyben ez a hely az „idomáré”, vagy „masinisztáé”, azaz olyan valakié, aki egyszerre tölt be nélkülözhetetlen és gyűlöletes szerepet.<sup>10</sup> Leon, Margarethe és Pat kapcsolatát alapvetően meghatározza a rendezői guruszerep ellátatlansága. „Beláttam — mondja elbeszélőként Leon —, hogy a rendező háromnegyedrészt kölcsönvett hatalomból, projekcióból és függéskényszerből áll, melyekkel a színészek megtöltik mint egy karácsonyi libát.” (55) A rendező hatalommal bír, ám ennek a hatalomnak nem ura, hanem médiuma; az, amit a színészek tartanak róla. Benne összpontosulnak azok a jelentések, amelyekből a formák táplálkoznak, még akkor is, ha valójában nem több, mint e jelentések beváltatlan ígérete. E kétértelmű hatalmi státuszban, függés és gyűlölet ambivalens tárgyaként a rendező hasonló szerepet tölt be, mint Madame a két cseléd életében. Amikor Alfred Weigert eleget tesz ennek a feladatnak, a Genet-darab alapszituációját modellezi. Amikor azonban Leon nem tesz neki eleget, kezdetét veszi az a szertartás, amelybe a Genet-darab torkoll. Ő Weigert, és ő Montanus, de csak azok helyettese, ezért ugyanúgy a gyűlölet tárgyává válhat amazok helyett, ahogy *A cselédek*-ben Claire a rituális gyilkosság áldozatává Madame helyett. A rendezendő darab konfliktusa ténylegesen kibontakozik a fejezet eseménysorában.

A regény és a Genet-darab eseményei két szempontból is egymást interpretálják. Egyrészt tekinthető *A cselédek* a regényfejezet

<sup>9</sup> Szóhasználatunk az allegóriának azon két meghatározó tulajdonságán alapul, hogy jelentésszintjei egymástól függetlenek (kapcsolatuk önkényes, mert csak konvencionális), illetve kizárják egymást (szélsőséges esetben egymás cáfolatai is lehetnek). vö. Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 31993, 28–40. Ez megvilágítja a de Man *allegorical narrative*-fogalma és szövegértelmezésünk közötti szemléletkülönbséget is: A Strauß-szöveg *allegorical narrative*, de nemcsak a de Man-i átvitt értelemben, hanem szövegtechnikai szempontból is.

<sup>10</sup> Hasonló összefüggésben esik szó a második századi keresztény szektaalapító Montanusról, prófétaönének, Priscillának és Maximillának mesteréről is.

előképének, vagyis olyan modellnek, amely nélkül a regényesemények nem nyernek értelmet. Ez esetben a Strauß-szöveg a Genet-darabban megrajzolt viszonyokra utal, ami a szereposztás szimmetriájában ugyanúgy megnyilvánul, mint a folyamatos szerepcserejátékban. Más szempontból viszont ugyanúgy tekinthető a regényfejezet is a Genet-darab előképének: A kapcsolatháromszögben Madame, Montanus, Alfred Weigert és Leon funkcionális szempontból azonos szerepet tölt be. S bár Leon is csak úgy helyettesíti Alfred Weigertet, ahogy Claire Madame-ot, funkcionálisan mégis 'jobb' áldozatnak bizonyul, amikor a cselédek, illetve színésznők kettősének viszonylatában harmadikként, s nem a 'más(od)ikként' vállalja magára a bűnbak szerepét. Mivel pedig mindkét szövegben alapvető tényező, hogy valaki mást áldoznak fel, mint a hármas kapcsolat számára nélkülözhetetlen Madame-ot, illetve Weigertet, Leon helyettes bűnbaksága feloldja *A cselédek* végkimenetelének Claire kettős szerepéből (mint cseléd illetve testvér és mint bűnbak) adódó 'félrecsúszását', a hármas kapcsolat nem szükségszerű összeomlását.<sup>11</sup> Ennyiben a regényfejezet retrospektíve értelmezi a darabot, azaz korrigálja annak tökéletlenségét. *A cselédek* értelmetlen a Strauß-fejezet nélkül, a regény a darab fordított idejű (tipológikus) előképének bizonyul. Világos azonban, hogy a darabnak ez a regény általi tipológikus beteljesülése nem több, mint a Genet-darab Strauß-regény felőli olvasata, amelynek értelmében az áldozathozatal csak a hármas kapcsolat megerősítését szolgálhatja, s nem vezethet annak összeomlásához. S mivel ez az olvasat sem szükségszerűen kizárólagos, a két szöveg viszonya könnyen visszafordítható az első előkép-kapcsolatba. Ám az első prioritás-viszony sem tartható ellentmondásmentesen, hisz az áldozathozatal figurális eltolódásának köszönhetően a regényfejezet csupán tökéletlen allegóriája *A cselédek*-beli előképnek. A két szöveg folyamatosan egymásra utal, anélkül, hogy tisztázódna hierarchiájuk. Az értelem véglegesülése helyett viszonyukban is megmutatkozik a színházi koncepció és gyakorlat tematikus komponenseinek esetében tapasztalt strukturális eldönthetetlenség.

Ezen pedig még az sem változtat, hogy az intertextuális provokáció a Strauß-szövegtől indul ki. Hisz a keletkezési idő referenciáértékének és az allegorikus hierarchia rögzíthetőségének kétségbe-

<sup>11</sup> Ennek lehetősége *A cselédek*-ben is felmerül, illetve kihasználatlan marad Monsieur szubsztitútív funkciójában, hogy a Madame-nak szóló bosszú áldozata legyen.

vonását követően a narratív kezdeményezés elsőbbsége talán még eszközül szolgálhatna ahhoz, hogy visszaállítsuk a két szöveg józan ész sugallta rangsorát. A regény 'szerzőjének' döntései azonban ép-poly kétesek maradnak, mint az elbeszélő Leon önértelmezései. Leon rendezői koncepciója túlságosan is emlékeztet a 'szerzőnek' a regény bevezetőjében megfogalmazott programjára ahhoz, hogy ne essenek a színházzal szemben támasztott figurális, illetve a regény-nyel szembeni 'szerzői' elvárások azonos megítélés alá. A bevezetőben a 'szerző' az elbeszélés lehetőségeit illető dilemmáit osztja meg az olvasóval, hogy végül egy 'másfajta' narráció, a lineáris idővel dacoló körkörösség avagy egyidejűség narratív kivitelezését tűzze ki céljául.<sup>12</sup> Amikor a regény első fejezete ezt követően a körkörösség elvének megfelelően ismétli és reflektálja, illetve kipróbálja a bevezetőben mondottakat, elkerülhetetlenné válik, hogy a fejezet ellentmondásstruktúrája is 'értelemszerűen' viszsza ne hasson az önmagát magasabb reflexiós szinten tételező bevezetőre. A koncepciózus szerzőre így minden valószínűség szerint ugyanaz a sors vár, mint a koncepciózus rendezőre. A 'posztmodern' regény sikeres kudarcnak bizonyul. A szerzői célkitűzések önmaguk cáfolataként valósulnak meg, a regényfolyamat kontrollálhatatlanná válik, s narrátorának legitimitása az önmaga előállította differenciális struktúrába vész. Az már aztán e próza teleonómiájának cinizmusa, hogy Weigert e szavakkal búcsúzhat Leontól: „Bukás nincs, (...) csak továbbhaladás. S abban még a halál sem tart minket vissza. Mindig úton vagyunk a felé, hogy a dolgok mögé érjünk.” (55) A leírt allegórikus szövegstruktúra ugyanis arról is gondoskodik, hogy 'a szerző halála' még ugyanazzal a mozdulattal a 'szerző szabadulása' is legyen. Mert ez az egyszerre hamis és hatékony struktúra — Walter Benjaminsnak egy Paul de Man-hoz közel álló gondolatát parafrázálva — „nemcsak a múlandóság allegóriája, hanem benne maga a múlandóság is valami másnak, a feltámadásnak az allegóriájává lesz”.<sup>13</sup>

Szeged

Hárs Endre

<sup>12</sup> A bevezető valójában már önmagában sem mentes az ellentmondásoktól, ami különösen azért tanulságos, mert a Strauß-irodalom előszeretettel olvassa Strauß regénytechnikai receptjeként. Ennek részletezése azonban már egy másik dolgozat tárgya.

<sup>13</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels, Gesammelte Schriften*, szerk. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1974, 405–406; *A német szomorújáték eredete*, in: *Angelus Novus*, Budapest 1980, 446. — E fordítás idézésétől szándékosan eltekintek.

# Egy halandó lény szerelme\*

A szerelemről való elmélkedés először is végtelenül kiábrándító. Ennek az az oka, hogy a szeretett lény személye az embernek elvakultságra ad okot. A hidegvérű gondolkodás gyakran szegényes valósággá váltja a lázas képzeletet. Az égi szerelem az egyetlen, mely elkerülheti az ilyen nagy bukást: a természetfeletti igazság transzcendenciája emeli a jelentéktelen semmiségek fölé, melyek elhomályosítják a szeretett lény ragyogását. Az emberek nagy többsége szerint — akik nem szeretik — a szeretett lény csak visszaélészerűen tarthat igényt a legfelsőbb értékre, amelyet tulajdonítok neki és ami nélkül nem szeretném. Így a szerelemről való elmélyült gondolkodás mindenekeelőtt kiábrándulás. Minden szenvedélyes szerelem a naivság bizonyítéka, a bölcsesség leckéje pedig a megvetés.

Valójában a földi szerelem a legmegrázóbb paradoxon. A kiválasztott lény mindig olyan érték miatt van kiválasztva, amellyel tulajdonképpen csak a szerető szemében rendelkezik. A szeretők szemében annak tagadásának, amik nem ők, a világ önmagukra való leegyszerűsítésének mélységesen megvető értelme van. De igyekszem megmutatni, hogy egy „vég nélküli” elmélkedéshez épp e skandalum az igazság egyik útja.

## I.

Elképzelhető, hogy a nyitott ember ősidőktől fogva alkalmas az egyéni szerelemre. Elég ha a társadalmi kötelékek alattomos lazulására gondolunk. Vajon a létfenntartás fő gondja, amit oly könnyen tulajdonítunk az ősembernek, ártalmasabb lett volna az érzelmek

\* A fordítás Georges Bataille: *Oeuvres complètes, Tome VIII.* alapján készült. pp. 9–27.

rendszerelenségére, mint a számos szeszélyre, amelyek a legegyszerűbb népeket irányították? De megnyilvánulhatott akármilyen formában, akár házassághoz kötve is, a szerelem mindig valaminek az áthágását jelentette. Mi a házasság, ha nem a szexuális egyesülést sújtó tilalom rituális megsértése? Ugyanígy az emberáldozat a ne ölj tilalmának előírt megsértése. Ha az egyéni szerelem önmagában nem is áll szemben a társadalommal, a szeretők nem tudnak a dolgok olyan rendjéhez alkalmazkodni, amely nem vesz tudomást róluk (vagy kizárja őket) és jelentéktelenségnek (vagy fenyegetésnek) tartja az őket irányító érzelmet. Ilyen nehéz helyzetben a felborításoknak és az ölelés csendes borzalmának, még a megundorodott szeretők szemében is, az őket mindenki mással szembeállító szerelemnek szégyenteljes értéke van. A szeretők boszorkánysághoz folyamodnak, melynek babonáit és filtereit szeretik, és akárcsak a boszorkányok, a bukott angyalok oldalára kerülnek.

Semmi sem ellentétesebb a szeretett lény képével mint az Államé, melynek *józsansága* szemben áll a szerelem legfensőbb értékével. Első látásra feltűnik, hogy az Állam szembeállítja saját általános igazságát a szeretők egyéni igazságával. Ki is kételkedhetne ebben? A halandó egyén semmi, és a szerelem paradoxonja úgy kívánja, hogy a szerelem a hazugságra korlátozódjék, ami nem más, mint az egyén. Egyedül az Állam (a Város) vállalja teljes joggal számunkra az egyén túlvilági értelmét, ő az egyedüli birtokosa a felsőbb igazságnak, amit nem hamisít meg sem a halál, sem az egyéni érdek tévedése. De nem ez az a végső érték, amint azt hinnénk. Az Államnak egyáltalán nem áll hatalmában (vagy elvesztette) elvenni előlünk a világ *teljességét*: a világegyetem e teljességét — amely egyszerre van adva kívül és tárgyként a szeretett lényben, illetve belül alanyként a szeretőben — csak a szerelem összhangjában érhetjük el. Az ember csak az őt lánggra gyújtó szerelemben térhet vissza csendesen a világegyetembe.

Nem azt mondtam, hogy a szerelem tárgya a világegyetem: a szerető (alany) ebben az esetben elszigetelt maradna, meg lenne különböztetve ettől a tárgytól. Egyedül a szeretett lény lenne a másik számára a teljes világ: de nem erről van szó. A szeretett lény csak akkor javasolja a szeretőnek, hogy megnyissa a teljességnek, ha ő maga megnyílik a szerelemnek, határtalan megnyílás csak ebben az egyesülésben lehetséges, ahol tárgy és alany, szeretett lény és szerető megszűnnek elválasztva létezni a világban — megszűn-

nek külön létezni egymástól és a világtól, és két lélegzet lettek egyazon szélben.

Az Állam vagy a Város soha nem így jelenik meg előttünk, e halálos csendben, ahol úgy tűnik, már semmi sem létezik. A közösség soha nem idézheti elő ezt a valójában örületes iramot, amely egy lény iránt érzett szeretet során fellép. Ha a vágy elemészt bennünket, ha tönkretesszük magunkat vagy ha néha a halált választjuk, ez azért van, mert ez a szeretet-érzés bennünket a csodálatos feloldódás és kitörés várásába juttatott, ami a szorongató ölelés lenne. Mert a szerelem lényege az égés, távol áll tőle a megszerzés, a javak pazarlása és azok elvesztése, akik szeretnek. Minden arra irányul, lázban égve, hogy kimerítő, szenvedélyes mozdulatban előzze meg az ölelést. És ha szerelmünk tárgya a romokat idézi — a hiábavaló kitörést, a halált — az csak még inkább hozzájárul, hogy mint a választott lényt fogjuk fel. Legalábbis így van ez akkor, amikor a szerető maga hívja a szerelmet, maga is buja lény, a halál vagy a pusztulás bizalmasa.

Marad a kompromisszum lehetősége, sőt kényszere. A szerelem játéka annyira nyitott — annyira hiteles, és oly nagy veszélyekkel jár —, hogy az esetek legtöbbszörében félünk tőle. Leggyakrabban csak néhány rövid pillanatot szánunk a mértéktelen tékozlásnak és a láznak. És főleg, csak félénken haladunk ezen a valóban szent ösvényen, amely az aggodalmon és a félelmen vezet keresztül. Éppen ezért a szeretett lényt óvatosságunk arányában választjuk ki. Olyanok álmodjuk, amilyenek mi vagyunk, szárnyalóan vakmerőnek, de csak akkor, ha teljesen biztos, hogy a szép pillanat szebb lesz, mint veszélyes. A legveszélyesebb játékokban a szeretőknek hátul van a szemük. Ez gyakran a tudatalatti őszinteség és rosszhiszeműség miatt történik, és többet ér, mint a kimért arckifejezések és a fájdalmas kiáltozások, ahol a józanságra legártalmasabb érzelmi kérések törnek fel (ezek a módozatok süket visszavonulásra vezetnek). Az igazság az, hogy történjék bármi, a találkozás boldogsága megmarad számunkra (meg kell találnunk a másikat, ha nem magunkért, akkor az emberiség „nagyobb dicsősége” érdekében, amelynek testünkben az élet nagy eseményei szenteltettek). Igaz, azt akarjuk, hogy ez a boldogság veszélyes legyen, de túl gőgösek vagyunk ahhoz, hogy keserű hozzáállással vagy tehetetlen dühvel visszautasítsuk. A lázasan keresett boldogtalanság a lázas ember szemében olyan látnoki képességekkel bír — olyan kínosan látható

—, hogy a titkos egybeesés lehetőségei, amely nélkül a szeretők nem tudnák hirtelen és biztosan elérni a teljesség megrázó érzését, mely megmámorosítja őket, mindig vagy csaknem mindig távol állnak tőle.

Mert a válasz felfedezésének, amelyet a szerető ad a szeretett lénynek, vagy a szeretett lény a szeretőnek, mély értelme van, amely megkívánja a nyugalmat, ahol a boldogság keresendő. Itt e végtelenségben, hol egymástól távol leszünk, ez a válasz olyan számunkra, mint a bárka galambja: hirtelen, finoman, titkon és megfoghatatlanul a végtelenség, ahol egyedül voltunk, ezt mondja: „Nem tudtad, ki vagyok: hallgasd a hangot, ami az enyém, ami a *te* hangod, íme e lény, ki mélységemből feléd közeledik, s ez az *ő* hangja, te felismered és *ő* felismer *téged*, mindketten kiemelkedtek a sötétségből, amelybe végtelenségem csábított, de magatokra találva el is vesztek: mert tudjátok, egymás visszhangjai vagytok, megsokszorozódott, és mégis *egy*, az én titkom, mint üresség, mely oly heves és oly lágyan áradó, hogy teljessége a mából örökké hiányozni fog”. Van valami szinte örületes ironia e finom egybeesésekben, melyek a nőiességre válaszoló férfiasságot alkotják, erős gyengédséget a törékeny erőszakosságra..., de mindig aggodalmat az aggodalomra: az egyik aggodalma a másik iránt érzett vágy volt, s a másik válaszként bukkan fel az őt előhívó aggodalomra, csak ezen az aggodalmon keresztül érhető el és szűnik meg a csodálatos válasznak lenni, amelyet hallok, vagy hallani véltem, mihelyt a hívás megszűnik bennem.

Mindez világosan megmutatja, hogy a szerelem csak akkor épül a világegyetem szertelen bőségére, ha nem akarjuk, hogy abszolút legyen: esetleges formában, tökéletlen jelleget tételez fel, és úgy véli, kiegészülése is a véletlennek köszönhető. Pontosán a véletlen veszi el tőlem azt, ami hiányzik nekem és *ő* is adja vissza. Ha a *szükségyszerűség* adta volna vissza, nem tudtam volna ráismerni. Mert semmi nem szükségszerű bennem és a szerelem feltétel nélkül kérte tőlem az esélyről való lemondást. Ugyanígy kérte, finoman és kevésbé érthetően a szenvedélyről való lemondást is: ha túl nagy, ellentétes a megrázkódtatással és inkább a nyugalom felé fordul. A szerelem igázsága tényleg megköveteli az ölelés könyörtelen erőszakosságait, de csak véletlenül tűnik fel, a nyugalom áttetszőségében. Leginkább egy tó képét idézi fel bennem, egy tárgyét, mely soha nem elválasztható; mint tárgyvize elfolyik, felszíne az ég



visszatükröződése, iszapos mélye a láthatatlan lágyságát adja, mely a föld mélységéhez köti, a földgolyó hosszú csuszamlását követve, sziklás partjai pedig belemosódnak a szelek fényességébe. Egészében, a szerelem igazsága a nyugalom azon pillanataitól függ, melyeknek határait elveszítjük.

## II.

A szerelmesekben a hiteles egyetértés bizonytalansága téveszt meg bennünket. Tévedünk, és gyanakvás nélkül azokról az üledékes formákról beszélünk, ahol a bizalmasság, amiről beszéltem, átadja a helyét a megalkuvásokkal teli életnek. Ezek a valódi szeretők a világban élnek, ahol már csak a látszat miatt is egybekelnek. Ha egyetértésük elveszti őket a világ végtelenségében, másoknak ajánlják fel, hogy gyönyörködjenek dicsőségükben. Nem bírnak belenyugodni, hogy *csupán* ők tudjanak erről a boldogságról, melynek határa a világegyetem. De csak akkor tudják megismertetni, ha eltávolodnak tőle. Innentől kezdve félreismerik és tudják: boldogságuk — vagy *felsőbb* szerencsájuk — csak akkor ismerhető fel, ha megismerhető elemeire korlátozzák azt. A többieknek egyébként igazuk van, amennyiben visszaütik az igazság elfogadását, akkor tévednének, ha azt, amit elérnek belőle, a megszkott határok fölé helyeznék. A szeretők saját felelősségükre állították fel ezen határokat, amikor elfogadták a látszatot, alávétve magukat ezáltal az ítéleteknek, melyek kicsinyes célok alá rendelik az lényt, olyan jelentés nélküli térben létező szabályokkal, amelyekből a szenvedély tárgyai, az Állam és a szeretett lény határozottan idegenek. Már ítéletet is mondanak más szeretőkről, mint ahogyan elfogadják azt is, hogy felettük ítélkezzenek. Ezen viselkedések mindennapi összefüggéstelensége is — amely a mindennapi életben múlandó értékeket tart fenn (mint amilyenek a szép ruhák, a gazdagság, a dicsőség) — végül göggé kicsinyíti kezdeti lendületüket.

Más értelemben, a szerelmesek játékanak ha nem is célja, de eredménye a gyerekszületés és a családalapítás. De az ilyen körülmények között tovább élő társulás nem ugyanaz, mint az előző. A szerzés társadalmává válik. Ez egyik oka a számos gyereknek s gyakran ez az oka a vagyon halmozásának is.

A gyerekek születése elkerülheti a szerzési vággyá való kicsinyítést, de hiábavaló lenne összekeverni a szeretőket összekötő

szenvedélyt és a szülőket összetartó kötelékeket. A szerelmesek egymáshoz tartozása csak látszólag stabil: épp ellenkezőleg, minden arra mutat, hogy ez az egység soha nem lehet tartós: valójában csak akkor tarthat, még ha ez megtévesztő is, ha maga is egy újjáéledő aggodalomból éled újjá, a szüntelen feledésből.

Amit tehát elítélünk a szerelemből, az nem a horizont szűkösége vagy hiánya, amint azt gyakran gondoljuk: sőt, az egyéni szerelem a határok nélküli lét egyik *par excellence* módja, de halálra van ítélve, mert nem lehet több, mint egy felhők közötti villámcsapás. Soha nem állandó, és a nyomorúság, amivel megterheljük, a hosszú egyesülésekhez tartozik, amelyre ő csak alkalmat adott. Amit elítélünk a szerelemből, az tulajdonképpen a cselekvésképtelenségünk, és ez soha nem a leghetésest nyitja meg.

Ha a szerelem igazságát akarjuk, akkor nem a valós világhoz fűző kötelékek a legzavaróbbak, hanem a szavakban való megfelleklése. A szeretők beszélgetnek, felkavart beszédeik pedig lealacsonyítják, ugyanakkor dagályossá teszik érzelmeiket. Mert a tartóságba helyezik azt, amelynek igazsága csak villanásnyi időre képes fennmaradni.

De nemcsak a szerelmesek beszélnek: az irodalom fiktív világgal helyettesíti a szerelem igazságát, ahol a valós rendtől megszabdított szerelem a szavak nehézkes lépéseihez igazodik. A tárgyak hiányának világosságára nyíló ablak formáktól és módszerektől megtisztított egyszerűséggel megjeleníti azt, amit a nyelv képtelen kifejezni, hacsak nem a költői képek és tagadások segítségével. Pontosan ez az, amivel az irodalom szembehelyezi a formáit és módszereit, esküit és konvencionális kiáltásait, számító szentesítgetéseit. Erre a nagy csendre, melyre szívünk dobbanásait alapoztuk, nincs erőnk rátámaszkodni. Gyengék vagyunk, s ezért az érzelmek azonnali erejét illemekkel, kódokkal, választott viselkedéssel vagy az udvariasság szabályaival helyettesítjük. Olyannyira, hogy gyakran kételkedünk, vajón az irodalom felel meg az érzelmek igazságának vagy az érzelmek az irodalomnak. Szerethetnék pusztán azért, hogy hasonlítsak arra a hősré, akinek a történetét olvasom, vagyis azért, hogy alávessem magam egy konvenciónak. Ebben az értelemben Cervantes műve a legteljesebb szerelem kigúnyolása, egyfajta lázadás egy ilyen nyilvánvaló megszenteltségtelenítés ellen.

Kevés leleplezőbb mondás van, mint azé a nagyon csúnya tanáré, aki azt mondta a szerelemről: „ez a XII. századi francia talál-

mány". A franciák csak nyelvet és törvényeket találtak ki, olyan célokért, amelyek a csendet és a törvény hiányát kívánják. A lovagi udvariasság ezen szabályai ugyan származhatnak egy beavató társadalom szabályaiból, mégis az irodalom volt az első igazi formájuk. A beavatottaknak (a lovagok) egy hölgyet kellett választaniuk, akinek kegyeibe ajánlották fegyvereiket. A regények kalandokról szóltak, tele csodás elemekkel (ahol a varázslók, sárkányok, kiszabadítások félig isteni ranggal vették körül a szeretőket), a valóságban viszont harci hőstettekről és a tornákon való vitézségről volt szó. A lovagi tornák a fényűző népünnepélyek kiemelkedő epizódjai voltak: a lovagok rituálisan csaptak össze a kiválasztott hölgy előtt, akinek viadalukat ajánlották (a torreadorok még ma is ugyanígy, a *barrérán* ülő szépségnek ajánlják a bikát, amellyel megküzdének). A kihívó gazdagsággal felékszerezett hölgy úgy vett részt a küzdelemben, akár egy bemutatón, olyannyira, hogy ezen rítusok dicsőséges értelme látszólag az egyéni szerelem ünnepe volt.

### III.

Ezek a csinálmányok kevesebbet értek, mintsemhogy el ne árulták volna a szívek gyötrődő várakozását. Következésképpen fel kellett, hogy tűnjön: az érzelmek komédiája, a kacérkodások és a szemérem színlelései, a reszketéssel túlzott magatartásformák, valamint egy irodalmi hagyomány allűrjei adták meg a szenvedély mértékét, amelyet egy halandó lény kelt. Ez hozzákapcsolódott azon bizonyossághoz, hogy a siker — a tartam — lecsökkentené a szerelem nyílt kinyilatkoztatását a világ vagy a család zárt horizontjára. A vágynak is nőnie kellett, hogy a szenvedélynek méltóbb tárgyat adjon erőszakosságához. A szerelem rút oldalai hozzáadódtak ehhez a kiábrándító vonáshoz, hogy bevégződjék a kiábrándultság, amely az ember-isten eszeveszett szerelmének eredetét képezi.

Az égi szerelem meghosszabbítja a másíknak e kutatását, ami nélkül úgy érezzük, nem vagyunk teljesek, és amelynek szorítása néha maga az alkalom. Meghosszabbítja s végül megadja neki azt az értelmet, amelyet bemutattam: meg kellett szabadítani a tárgyat az esetleges elemektől, melyek a hús-vér lényt alárendelik az alantas valóságnak, vissza kellett adni a teljes hatalomnak, amely csak egy pillanatra tárult fel a szenvedélyben, hogy megtagadtasson

a tartamban. Mert a tartósság a kézzelfogható dolgot visszavezeti a leigázott állapotba: a tartósságban minden dolog másra *szolgál*.

De megtalálhatjuk a „hús-vér lény” szokványos kifejezés segítése nélkül is azt, amit elérünk a jelenlétben, ahol a *másik* kiegészítő igazsága feltárulkozik. Képesek vagyunk rá, amennyiben szétromboljuk a dolgok jól kiépített rendjét, amely általában alávet bennünket a tárgyak tőlünk független valóságának. Csak annyit kell tennünk, hogy visszautasítjuk annak a szolgálatát, aki számunkra idegen marad. Mindent, aminek esetleges arculata van, legyen az természetes vagy világi, tagadunk: ettől kezdve a logikusan előállított lény általános és feljebbvaló jelenléte magától marad fenn.

Mégis akad nehézségünk ebben a kutatásban: ha csak logikusan vesszük végig, Isten léte nem *érzékelhető*. Félnünk kell attól is, méghozzá borzalmasan, ami hiányzik nekünk, ha magányban élünk, társtalanul. Az Abszolút Lény tapasztalata a semmi szörnyűségében hosszabbítódik meg, de sem az abszolút Lény, sem a semmi nem érzékelhető számunkra közvetlenül. Eltávolodhatunk a hús-vér lényektől, de csak rajtuk keresztül, *érzékileg* juthatunk el azokhoz az állapotokhoz, ahol a dolgok teljessége feltárulkozik. A mindenséget vagy inkább a „név nélküli végtelenséget” csak akkor érhetjük el, ha adekvátan megválaszoljuk a bennünket létrehozó adott *kérdést*. A *kérdés* ilyen vagy olyan, a *válasznak* pedig alkalmazkodnia kell hozzá. Innentől kezdve nem csodálkozhatunk, ha a nyelv, amely Isten keresése céljából az ember ajkára jön, egyáltalán nem a teológia diszkurzusa, hanem a földi szerelemé. „Tudjuk, mondja egy hívő, milyen szerepet játszott a misztikusok nyelvezetében az *Énekek Éneke*. És ha az Éneket szó szerinti értelmében vesszük, nem kerülheti el figyelmünket, hogy rengeteg szerelmes kifejezést tartalmaz. Vagyis a misztikusok az *Énekekben* az égi szerelem megnyilvánulásának legmegfelelőbb nyelvtanát látták és nem voltak restek kommentálni azt, mintha ezek az oldalak tapasztalataik előzetes leírásait foglalnék magukba.”\* Vagyis azt, hogy Isten léte kiegészítése az emberének, ugyanúgy, mint a férfi a nőnek, akit szeretünk. Istensége pedig úgy hat ránk, mint a nő nőisége. De a nekünk felelő istenség, ami *más* mint mi vagyunk, *túlságosan* távol lenne tőlünk, ha nem lenne mégis aggodalmas és szenvedő ember, ahogyan mi aggodalmaskodunk és szenvedünk. Hús-

\* A fordítás Georges Bataille: *Oeuvres complètes*, Tome VIII. alapján készült. 9-27. o.

vér lény, aki a kereszten vérzik, a szenvedés és halál nagyon is emberi borzalma ez, amelyet elalélása pillanatában, térdei sanyargatásával a misztikus fél. Szabadon mehet tovább. Mert gyakran olyan nagy hatalma van, s akkora űrt csinál magában, hogy a teljes válasz erre az űrre csak az Isten lehet, akinek már nincs se formája, se megnyilvánulási módja. De nem megyünk messzebb, mint hogy a kezdetnél kezdjük. Soha nem szabadna elfelejtenünk, hogy az isteni kiáradás közel áll az emberihez, amely megelőzi. Ez semmilyen módon nem kibővíti őt. Inkább az ellenkezője az igaz. Mert azt hiszem, hogy a kiáradás, amely két hús-vér lényt szellemileg egyesít, soha nem kevésbé mély *a pillanatban*, mint az, amelyik a hívőt Istenhez emeli: lehet, hogy az égi szerelem értelme abban áll, hogy megsejteti velünk egy halandó lény szerelmébe foglalt *végtelenséget*. A földi szerelem még nagyobb is, amennyiben lényege az, hogy ne menjen tovább a pillanatnál, valamint az, hogy mindig a helyrehozhatatlan szakadásra szólítson fel.

Párizs  
Szeged

Georges Bataille  
Fordította: László Kinga

## »Noli me tangere« — Po(i)étika a század végén.

Érzékelhető távolság választ el egymástól szerzőt és művet. Érzékelhető, érzéki. Ebben az ironikusan fájdalmas üres térben szólal meg a lehetetlen. Denis Hollier szerint a lehetetlen az irodalom lényegi tulajdonsága, mondhatni annak lehetőségfeltétele<sup>1</sup>. Megérteni, kifejtetni, közeledni hozzá nem kell. Nem lehet. Az interpretáció sem csökkenti a távolságot, csak még inkább megmutatja és elmélyíti a szakadékot szerző és mű között. »Noli me tangere« : a lehetetlen, a távolság, vagy méginkább a túláradás, a szertelenség, az egészen más — az értelmezés dimenziójában vagyunk...

\*

*»Monda néki Jézus: Asszony, mit sírsz? kit keressz? Az pedig azt gondolván, hogy a kertész az, monda néki: Uram, ha te vitted el őt, mondd meg nekem, hová tetted őt, és én elviszem őt. Monda néki Jézus: Mária! Az megfordulván, monda néki: Rabbóni! ami azt teszi: Mester! Monda néki Jézus: Ne illess engem; mert nem mentem még fel az én Atyámhoz; hanem menj az én atyámfiaihoz és mondd nekik: Felmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, és az én Istenemhez, és a ti Istenetekhez.« (Jn 20, 15–17)*

\*

Vannak írók, akiknek nehéz a szó. Kimondhatatlan. Maga a hamisítatlan csend. Ha írásról van szó Michel Tournier nehezen hallgat el. A mindentudás, a szó kiapadhatatlan birtoklásának öngyilkos

<sup>1</sup> Vö. Denis Hollier, *Les Dépossédés*, Ed. de Minuit, 1993.

vágya mintha valami tudattalan félelemet leplezne. A bűvészek, a szemfényvesztők valós(tól való) félelme ez, amely minduntalan azt kérdezi, melyik az eredeti...

„A szerző sosem olvassa művét” — állítja Maurice Blanchot<sup>2</sup>. A mű így megmarad titoknak. Az »olvashatatlanság« a magány egyik metaforája. Blanchot szerint ez a műhöz való egyedül igaz — megfoghatatlan, érthetetlen — közeledés<sup>3</sup>, amely része annak a »tetikus pillanatnak«<sup>4</sup>, amikor egyikből másik lesz. Paradox módon éppen ez a »szakadás és/vagy határ«<sup>5</sup> a jelentés pozíciója. A szerző és a mű közötti leküzdhetetlen távolság a tükörben önmagát mint másikat megpillanató én tragédiája. A másik titok (a másik titka — »a másik szöveg«) az olvasást és az írást fenntartó, soha nem szűnő vágy ismétlésre szólít. Az ismétlődés kényszere rejtőzik minden műalkotás mögött, amennyiben az ismétlődés »a rendszerszerűség első számú alapkövetelménye«, és a »műalkotások legáltalánosabb törvényszerűsége«<sup>6</sup>. »Valami rögeszme kényszeríti az író — fogalmaz Blanchot —, hogy újramondja, amit már egyszer elmondott...«<sup>7</sup>. Nem véletlenül. Hiszen a verziók szüntelen újramondása, az inverz formáktól egészen a perverzekig, az írás fizikáját és főként metafizikáját firtató blanchot-i titok kimondhatóságának talán egyedüli forrása. Az ugyanaz reitálva másikat szül, mégis a mozgás ide-oda, fel és alá a verziók és az inverziók egymás közötti eltérését elhalványítja, mígnem *opus* és *auctora* össze nem találkoznak a magányos csendben. A nem-szimbolikusban, a halálban. Az író halálának szükségszerűsége Mallarmé óta mindig újra- és újrafogalmazódik. Nem az író, a nyelv beszél. Mi több : a nyelv ki-beszél mindent. Minden félelmet, minden vágyat. Leleplez minden látszattudást. Foucault, azontúl, hogy rámutat a »Ki beszél?« kérdésének felesleges és abszurd voltára, a megüresedő helyet a szerző-szerep játéktérének nevezi ki. Nem meglepő, hogy az egyes szám harmadik személy mögé rejtőzködő Tournier mindent kimondó, unalomig reflektáló szavainak végső jelöltje a halál. Ezt csak a »felismerés« mítosza, a felismerés jelölői tudják időről időre

<sup>2</sup> Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, »idéés«, 1955, 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Seuil, »points«, 1974, 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Szegedy-Maszák, 1980, 78.

<sup>7</sup> Blanchot, 1955, 14.

elődázni. Tournier közös tudásra apellál, egy-más felismerésére. Önmagunk felismerésére. Pedig ebben a »furcsa-kíváncsi magányban«, mely író és olvasót egyaránt veszélybe sodor, »úgy tartják, az író többé már nem mondhatja : „Én”«<sup>8</sup>. Az én is másík. De nem nyújt védelmet az egyes szám harmadik személy tekintélyes „Ő”-je sem. Hiszen »minden beszéd — miként minden írás is — a félelem gyakorlása, a félelem nyelvén»<sup>9</sup>. A nyelvrendszer jellegzetesen tournier-i megszállása, túlkonzentrálása — mint valami fétisztárgy, illetve maszk a szerzőt látszólag óvja, fetiszizálja ugyan, de nem képes eltakarni a megszülető, állandóan kísértő monstrumot: a művet.

\*

Opus/Auctor. »O/A« intervallum : a szerző és műve közötti távolság — az első gyermekjátékot idézi. Az ellökés *fortja* és a visszatérés *daja* színre viszi a szeretett tárgy halálát. Az eredeti, mindig hiányzó, valós kapcsolat helyébe a nyelv megjelenésével egy helyettes, pótkapcsolat lép. A szimbolikus és a képzetes segít leküzdeni, szublimálni az anyai máshollét és a belőle fakadó hiány fájdalmát. Éppen ez a veszteség, s annak ábrázolhatatlansága kényszerít ismétlésre. Freud 1920-as *Túl az örömelven* című írása az ismétlődést egy első, eredendő traumára vezeti vissza, amelyet az egyén képtelen eldolgozni, hiszen még memorizálni sem tudja, vagyis képtelen visszaemlékezni rá. Így az állandóan, újra és újra előjön. Kényszeres viselkedéseket rögzít, mintegy emlékeztetve az élő, az organikus a nem élőre, az inorganikusra, a halálra. Jacques Lacan az ismétlődés automatizmusának rejtélyét a valós dimenziójába emeli. Arisztotelész Fizikájának kategóriáival az ismétlődésnek két momentumát különíti el: az *automáton* a jelek állhatatos ismétlődését, a *tükbé* ennek az inzisztenciának a kezdő pillanatát jelöli: ez a valós véletlenszerű megpillantása, az elviselhetetlen, a lehetetlen »találkozás a valóssal»<sup>10</sup>. »A valós túl van az *automátonon*, a jelek visszatérésén, a jelek inzisztenciáján, ahová az örömelv vezérel bennünket. A valós az, ami mindig az *automáton* mögött nyugszik...»<sup>11</sup>. A kibírhatatlan, tűrhetetlen traumát, mely mindig is csak egy elvétett, elvetélt találkozást tesz lehetővé a valóssal Freud a halálösztönnel hozza összefüggésbe. A valós-szimbolikus-képzetes [RSI] rend-

<sup>8</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>9</sup> Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Seuil, »points«, 1980, 45.

<sup>10</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre IX*, Seuil, »Points«, 1973, 62.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 64.



szerébe helyezkedő Lacan szerint éppen e valóst képtelen az ember szimbolizálni, mivel lehetetlen gondolatilag megragadni azt. A repetíció tehát arra irányul, ami „nincs jelen”<sup>12</sup>, ami „soha nincs a helyén”, „nincs identitása, nincs jelen(és)e”<sup>13</sup>, vagyis ellenáll minden szimbolizációnak. A repetíció a valóst keresi, amely „mindig ugyanoda tér vissza. Oda, arra a helyre, ahol a cogito szubjektuma (...) nem találja”<sup>14</sup>. Pedig nem tűnik el, mert csak a szimbolikusból tud eltűnni valami<sup>15</sup>. A valós állandóan van. A tükörfázis során beleíródik az én [moi] tárgyá idegenítését megjelenítő „kis *a*-ba”, a kis másikba (ejtsd : „kis *a* tárgy”) [petit *a*]. Az én tárgya, azaz a „kis *a*” minden kialakulásra váró (pl. anya/gyermek) tárgykapcsolat prototípusa. Lacan a „kis *a*”-t a későbbiekben „vágyat okozó tárgynak” nevezi, mivel az a „phallosz” által szabadon hagyott helyen, „lyukban”, „vak pontban” — vakablakban — van. Illetve csak hűlt helye van. Ez a mindig hiányzó „phallosz” nem a pénisz: a kielégíthetetlen vágy szimbólumának, ill. jelölőjének tartott „phallosz” ti. képzelet-képzetes tárgy, amellyel a másik vágyát (anya) a szubjektum (gyermek) beteljesíteni szándékozik. A „phallosz” a szubjektum fejlődése során a létezés logikájából a birtoklás logikájába sodródik. A gyermek először az anyai hiányérzet egyedüli beteljesítőjének tartja magát — ő az anya phallosza; ez az „én-vagyok” logikája. A vágy második pillanata azonban megtanítja a szubjektumot, hogy a távollévő anya hiányát egy másik (másik hely, másik szöveg) is betöltheti: az apa birtokolja a másik vágyát, ő képes beteljesíteni a másik hiányát, ill. hiányérzetét; ez a „neki van” — nekem pedig nincs logikája. A hiánnyá szublimálódott „phallosz” tehát nem szimbólum, nem is a valóság tárgya, hanem a valósé — közöttük a különbség lényegi: a valóság a szimbolikus és a képzetes által megszelídített valós. A valóságelv rávezeti a szubjektumot az apa törvényére, az mégis megpróbálja visszanyerni magának — mégha csak egy rövid, felvillanó fantáziatöredék idejére is — az „én-vagyok-a-phallosz” státuszával járó euforikus örömet. A barthes-i írás dimenziója ezt a valós öröm, a tükörfázis előtti örömet feltételezi, vagyis az írás paradox módon éppen kivezet a nyelvből. A másik szimbolikus vágy megszületésével a „phal-

<sup>12</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, 29.

<sup>14</sup> Lacan, 1973, 59.

<sup>15</sup> Vö. Jacques Lacan, „Le séminaire sur „La lettre volée””, in *Écrits*, Seuil, 1966, 11–61.

losz» kitér helyéből. Nincs a helyén, csak távol-léte van, másképp hiány sem lenne. A valóst mint lehetetlen helyet, a »phalloszt« mint lehetetlen tárgyat csak a »darabjaira esett test« képzete, a szétesést megérezkítő fantázia, a betű, az írás villanthatja fel olyan ún. részlettárgyakban, mint a szopás tárgya (mell), az ürítés tárgya (fécesz), a hang és a tekintet. E »tárgyak« soha nem a maguk pusztja valóságában, hanem a hiány-vágy szorításában élő szubjektum által, annak viszonyrendszerében értelmeződnek. Fantáziaként, a képzetes dimenziójában. A velünk szembesülő másik egységes, teljes képének látványa azonban egyesíti a darabokra hullott testet. Megelőlegezi, anticipálja önnön képünk teljességét. De még a tükörben, a másik szemében is arra ítéltettünk, hogy csak részleteinkben látszódjunk.

\*

Michel Tournier-nál az ismétlés kényszeressége a mitológiai történetek újramondása, kontextuális és kotextuális ismétlődések formájában, a dichotomikus rendszer ki(nn)tartását, kitartó ismétlődését vonja maga után. De Tournier célt téveszt — talán éppen önnön jelenléte, vagy üzenetének fojtó nyomatéka folytán a struktúra túlírja önmagát. Szétesik. A mű földalatti rizómaként új, hallatlan dialógusokba fog. Blanchot »noli me legere«<sup>16</sup> kiáltása, nem-olvashatsz-engem belátássá szelídül. Mégis az abszolútumot kereső »fehér humor« szakrális mocska, a »metafizikus, kozmikus [...] isteni kacaj«<sup>17</sup> Tournier minden »eljövendő könyvét« érinthetlenné teszi. Ellehetetleníti. *Noli me tangere!* A struktúra (szerző) fennhatósága alól kicsúszó mű fojtogatja szerzőjét. A hatalmát, identitását vesztett, tehetetlen szerző pedig leeső, kimerített, értéktelen maradékként — nevetséges hagyatéka — keresi új hangját, az eredetét. »Az írás a hang lerombolása«. Tudjuk, az írás veszteség. Az identitás vészes beleveszése abba, amit Valéry poiézisnek, azaz a mű létrehívásának nevezett.

Az önazonosság felszámolása, illetve felszámolódása Georges Bataille heterológiájának egyik izgalmas pontja. A szkatológia szinonimájának tartott heterológia nem más, mint az egészen más tudománya. Bataille szerint a heterológia szükségszerűségét maga a tudományos rendszer garantálja, mivel vizsgálódását csupán homogén elemekre terjeszti ki. A heterológia egy másik logikával éppen a tudományos megismerés kizárólagossága következtében kívül rekedő

<sup>16</sup> Blanchot, 1955, 13.

<sup>17</sup> Michel Tournier, *Le vent Paraclet*, Gallimard, 1977, 198.

elemeket kutatja. Mindazt, amit eddig az emberi gondolkodás elvetélt és szégyenteljes szemetének tekintettek. A heterológia a táplálkozás, a birtoklás, a tulajdon rendszerében értelmezi az írást. „Míg az elsajátítás folyamatára a homogeneitás jellemző, addig az exkréciót, a kiválasztást a heterogeneitás eredményeként foghatjuk fel.”<sup>18</sup> Mindkét mozzanatot egy »idegen test« határoz meg, amely »az exkrementumoknak (sperma, vizelet, fekáliák) és mindennek, ami szent, isteni vagy csodálatos meghatározza, kijelöli elemi, szubjektív identitását».<sup>19</sup> A homogeneitás-heterogeneitás, az elsajátítás-kiürítés, egyszóval a »hordozás« dialektikája telíti meg a tournier-i szöveg terét. Megkettőzött erővel, hiszen a fória csodálatosan kettős. Ahogy Tournier mondja: »abban a mértékben birtokolunk és uralkodunk, amennyire szolgálunk és hódolunk».<sup>20</sup> Az »egészen más« bataille-i logikájából nézve ez a telített tér, a »noli me tangere« intervalluma első megközelítésben leginkább a testnedvek kiválasztódásával, az emésztéssel függ össze. Tournier a hangsúlyt egyértelműen az emésztére, ürítésre, a kiürülésre helyezi. A szerző elemésztődik. Saját(os) alkotmányának hatalmába kerülve művének »alterméke« lesz. Ürülék : »amit a mű maga alá csinál miközben létrejön».<sup>21</sup> Utálatos, érinthetetlen, abjekt monstrum — akár a mű. Eközben a világra szorított szöveg félelmetes étvágyú, egyre növekvő szörnyként szívja, mint valami pióca, író-olvasó áldozatát. Etienne Souriau beszél a műalkotás parazita jellegéről. A táplálandó szörny felfalhatja még az őt létrehozó művészt is. A szerző halála áldozathozattá lényegül. De a kisajátítás iránya azonban nem egyértelmű. A tournier-i írás-olvasást elemi, zsigeri szexualitás hatja át. A »vámpír«<sup>22</sup> áldozatává lenni megannyi élvezettel jár: az öröm a lét egyszerű, felfoghatatlan, ugyanakkor kockázatos, halálos pillanatait tárja elénk.

Tournier szövegei ezen a ponton jönnek igazán működésbe, ekkor lesz egyikből másik (tetikus pillanat). Az inverzió elye, az »áldásos« vagy »kártékony« mutáció működésbe lép. Következtében Erkö-nig Szent Kristóffá vedlik. Vadászból áldozat, hordozóból hordozott, hordozottból hordozó lesz. A második világháború perverz világát

<sup>18</sup> Georges Bataille, »Dossier de la polémique avec André Breton«, in *OC II*, 59–60.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Michel Tournier, *A Rémkirály*, Bp., Európa, 1983, 380. Ford. Barta András.

<sup>21</sup> Tournier, 1977, 184; 210.

<sup>22</sup> Vö. Michel Tournier, *Le vol du vampire* [A vámpír repülése], Gallimard, 1981, 11–27.

leleplező Abel Tiffauges — *A Rémkirály* főhőse — Abel, vagyis a bibliai testvérgyilkosság ártatlan áldozata, de Tiffauges is. Tiffauges helynév. Gilles de Rais vára. Itt gyilkolt «Kékszakáll» — Jeanne d'Arc fegyvertársa. Tournier rámutat, hogy a náci logika is a tisztaság kétélű, inverz elvének engedelmeskedik. «A tisztaság az ártatlanság kártékony inverziója. Az ártatlanság a lét szeretete, az égi és földi táplálékok derűs elfogadása, a tisztaság tisztátalanság pokoli alternatívájának tagadása. Ebből a spontán és mintegy eredendő szentségből a Sátán hozzá hasonlatos torzképeket formált, amely tökéletes ellentéte az ártatlanságnak: a tisztaságot. A tisztaság rettegés az életől, embergyűlölet, a nemlét morbid imádata.»<sup>23</sup> Nem véletlen, hogy Georges Bataille a fasizmus pszichológiai struktúrájának elemzésekor éppen a belső ellentmondásoktól széteső homogén társadalom heterogén erőire hívja fel a figyelmet, mint a fasizmus létrejöttének feltételére. Tournier számára az inverzió nem csupán *A Rémkirály* működési elve. Az inverz angyal, «az isteni kacaj» mindent elér, mindent bemocskol, mindent kinevet: az ontológiát szkatológiává aljasítja. Hiszen «az a leglelkesítőbb pillanat az ember életében, amikor véletlenül felfedezi a perverzítást, amelyre hivatott»<sup>24</sup>. A boldogító, euforikus pillanat a szkatológiát eszkatológiává lényegíti. Mindkét esetben tovább kell lépni a hordozás-hordozottság logikáján. A „ne-illless-engem” poiétikájának lényegi eleme a kiválás, a leszakadás. Így válik a szöveghordozás — szövegfória — a székelés, a defekálás, az alkotás metaforájává. A szétszórt ürülékek nyoma vezeti a szkatológiából eszkatológiába a nyomolvasó Rémkirályt. A *Léggöri jelenségek* két homoszexuális figurája más-más módon fejezi ki a szkatológia gondolatát. A ténylegesen tisztátalan figurát a szeméttelp dandyje, Alexandre testesíti meg; az isteni iker Tamás, Krisztus menyasszonyaként a szkatológia szent oldalát mutatja meg. De túl a konkrét szkatologikus szöveghelyeken, ahol is az exkrementum perverz — euforikus — örömek forrása, a szkatológiának létezik egy elvontabb olvasata is, amely magára az írásra, az irodalomra vonatkoztatható. Ugyanis e teljesen lealjasult, perverz, tisztán tisztátalan szkatologikus hely (toposz) a folyton működésben lévő inverzió nyomán eszkatológiába fordul. Szakrális, azaz érinthetetlen lesz. „Helytelen”, utópisztikus. Barthes szerint ez a helytelen az irodalom *par excellence* helye. A lehetetlené. Amikor némi «kegyes

<sup>23</sup> Tournier, 1983, 92–93.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 61.

csalással<sup>25</sup> az irodalmat a mindenütt jelenlévő hatalom elnyomása elől máshova helyezi, illetve nem helyezi, akkor az utópia, a valós felfoghatatlan regiszterében mozog. Bataille ezt az érinthetlenséget is az „egészen más”, azaz a heterológia munkájának tartja. A latin *sacer* („amit nem lehet megérinteni anélkül, hogy bemocskolódnánk, vagy bemocskolnánk”<sup>26</sup>) kettős értelmét felfogni képes heterológia mintha kijátszaná a Jó-Rossz, Nő-Férfi, isteni-emberi, szent-profán, tiszta-tisztátalan dichotómiáját. A szentség, az érinthetlenség ambivalenciájáról van szó. A tiltásról, ami szükségképpen magába foglalja a törvény áthágásának momentumát. A szent profán is. Átlényegült mocsok. Önnön testét feláldozó író megteremti a maradék-lét mítoszát. Mert bármi és bárki lehet egészen más — elsajátításra váró vagy már elemésztett. Bármi, amit a homogén rendszer (társadalom) kiválaszt magából, mert „képtelen asszimilálni”<sup>27</sup>, képtelen integrálni azt. Minden, ami leszakad és marginálissá válik egyszerre lesz utálatos, förtelmes, formátlan, félelmet keltő, vonzó és szent. Abjekt. *Et inboresco, et inardesco*.

\*

Michel Tournier a calcuttai piacon szembesül a ténnyel: az író a kaszton kívüli, ún. érinthetlenség csoportjába tartozik. Ebből az élményből táplálkozik a háromszáz köznevet felsorakoztató 1994-es *Le pied de la lettre* [A betű lába] című „szótára”.

\*

*A Vendredi ou les limbes du Pacifique* [Péntek vagy a Csendes-óceán végvidéke] (1967), a *Roi des Aulnes* [A Rémkirály] (1970) és a *Météores* [Légköri jelenségek] (1975) egységet, teljességet, abszolútumot kereső, rendszerező Tournier-ja már sejteti a *petites proses* [kisp prózák]<sup>28</sup> (1986) egészen más, a pillanat líraiságát megragadni képes Tournier prózáját. Beköszöntött volna „az álarcok alkonya”<sup>29</sup>? Tournier 1985 óta (*La goutte d'or*) [Aranycsepp] felhagyott a regényírás-

<sup>25</sup> Vö. Barthes, Roland, Lecke, in: *Pompeji*, 1993. 4/1–2, 143–163.

<sup>26</sup> Ernout-Meillet definíciója. Idézi Roger Callois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, „folio/essais”, 1950, 46.

<sup>27</sup> Georges Bataille, „La structure psychologique du fascisme”, in *OC I*, Gallimard, 1970, 344.

<sup>28</sup> Szávai Dorottya fordításában, a József Attila kör és a Jelenkor kiadó gondozásában *Kisp próza* címmel jelent meg 1995-ben.

<sup>29</sup> A *kisp prózák* egyik darabja, a fényképekről és fényképezésekről szóló *Le Crépuscule des masques* című, kötetzáró írásaként jelenik meg újra 1992-ben. (M.T., *Le Crépuscule des masques. Photos et photographes*. Paris, Ed. Hoëbeke, 1992.)

sal. Már az 1984-es Jean-Max Toubeau grafikussal közösen írt és rajzolt *Vagabond immobile* [Mozdulatlan vándor] is az időn kívüli töredékidő megragadására tett képzőművészeti és irodalmi kísérlet. Ez a mozdulatlan pillanat a *kisprózák* írásainak metruma. A végtelen semmibe, a halott mozdulatlanságba burkolózó képek a lehetetlent mutatják meg. Mint valami fotográfián, e lehetetlenség szövegekben a két mozdulat közé nehezedő semmi a pillanat idejére mintha kiélesedne. A sosem-volt, azaz a mindigvaló punctuma, amely — ahogy Barthes mondja — »vonz« »meggyötör« és »megszúr«<sup>30</sup>. Ez a punctum, mint valami »iszonytató fájdalomkiáltás«<sup>31</sup>, »szívet tépő üvöltés«<sup>32</sup> a sűrű, mitológiaszövetű nagyregények gondosan studiózott felületét is felhasítja. A punctum kikezdi a studiumot. Kiszámíthatatlanul. Minden, ami perverz, minden, ami heterogén sebet ejt. Szent sebet. Meglepi a tiszta, »higiénikus«, homogén rendet. Veszélyes. A megszállt test, az írás-olvasás teste megrendül. Darabjaira esik. A *kisprózák* e darabjaira széteső testnek adnak teret. A francia cím többes száma — »kisprózák« — pontosan ezt a kisbetűiben megsokszorozódó, disszemináló testet próbálja megsejtenni. Nem szimbolizálni, elfantáziálni. A *tükörben* megpillantott *önarckép*<sup>33</sup>, mint valami *erotikus kép*, *aktportré* a *testből* csak az *agyat*, a *kezet*, a *haját*, a *feneket* mutatja (*A fenék magasztalása*). A megejtően sebezhető. (»A feneke láttán szerettem meg, mert olyasmit fedett fel vele, ami védtelen, ami megejtően sebezhető.«<sup>34</sup>) Az egészségből kizuhanó, ájult, *fájó test dicsérete* megannyi lacani »kis a«-ként kihívás a halál ellen. A halál (ki)hívása (*A hatalom képe*), de egyben erotikus feltárulkozás is (*Tüllszoknya*). Csak »hozzá ne nyúlj!«<sup>35</sup>.

\*

Tournier a tér poétája. Az utazások, a térformák és dimenziók a kint és a bent, a *zár* és *kulcsa* túlfűtött erotikájára vallanak. Invitálnak, ki és be. Be a *házba*, ki a *városokba*. De a feledhetetlen táj és a »kis-halált«<sup>36</sup> kíváncsi ember testének tájéka a »tér poétikájának« titkát megmutatva mélységes ironiával sodorja Bachelard tanítványát a negye-

<sup>30</sup> Roland Barthes: *Világoskamra*. Bp., Európa, 1985, 34; 49. Ford. Ferch Magda.

<sup>31</sup> Bataille, OC II, 67.

<sup>32</sup> Tournier, 1983, 144.

<sup>33</sup> A kurzívval szedett szavak a *kisprózák* egy-egy darabjai.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>35</sup> Michel Tournier, *Kispróza*, 1995, 94. Ford. Szávai Dorottya.

<sup>36</sup> Vö. Georges Bataille, *L'Erotisme*, Ed. de Minuit, 1957.

dik dimenzió is túlra, a halálba: a kint és bent limbusára. Önironikus, távolságtartó finton a kötet záródarabja — *Egy író nekrológja*. „Michel Tournier (1924–2000).” Ez lenne a bennünk lévő másik utolsó vágya. Végállomás? Inkább kegyes csalás. Túlzás. Vágyállomás. Tournier ördögi kacajjal kitesz magáért, kiteszi magát, saját határain túlra. A lét megértése, amely minden egzegézis végső célja, csak az én kizárásával, az én játékon kívül helyezésével következhet be. Ezt a kizárólagos logikát játssza ki Tournier, amikor még életében megírja nekrológját. Robinson szavai valóra válnak: „De mit jelent az, hogy létezni? Azt jelenti: *kint lenni, sistere ex*. Ami kívül van, az létezik. Ami belül van, az nem létezik. És én magam is csak akkor létezem, ha kitörök magamból a másik irányába<sup>37</sup>. E szkatologikus megfoghatatlan kintlét a tournier-i mítoszteremtés alapja.

\*

Tournier a nagyregényektől a novellákon és meséken át a töredékhez jut. A koraromantika töredékeire emlékeztetnek a *kisprózák* finom rajzolatai. A schlegeli tökéletes töredékre, amely „elhatárolódva a környező világtól, önmagában teljes, mint egy sündisznó<sup>38</sup>. Éppen olyan, mint a *Vent Paraclet* [A Szentlélek fuvallata] piciny „abszolútuma<sup>39</sup>, a harmatos fű öklömnyi sündisznója. Érinthetetlen.

\*

Az írás folytonos úton levés. Tournier számára a regénytől a betűig. Út a *Péntek*től a szavak betű szerinti értelmét firtató *Le Pied de la lettre*-ig, az eszkatológiától, a morálon és a szimbólumon át, vissza, el a betűig.

A betű ambivalens dimenzió. Ha megérintjük, „a betű megöl”. Pál apostol szavait (Kor II, 3, 6) Jacques Lacan „fordítja ki”. Mert csakis a betűvel lehet a szimbolikusnak a valóshoz fűződő kapcsolatát megragadni. Mert a betű több, mint a hang, sőt több, mint a *szentlélek* fuvallata. Ami a beszédből hiányzik, az láthatatlanul, olvashatatlanul íródik bele a betűbe. Mert minden megvan. Mégis, ha megérintjük, a betű megöl. Ha nem, akkor is.

*Noli me tangere!*

Szeged

Gyimesi Timea

<sup>37</sup> Michel Tournier: *Péntek vagy a Csendes-óceán végvidéke*. Bp., Magvető, 1981, 155. Ford. Szávai János.

<sup>38</sup> August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Athenäum töredékek*, 206. in *Válogatott esztétikai írások*, Bp., Gondolat, 1980.

<sup>39</sup> Vö. Tournier, 1977, 301.

# Érdek-es?<sup>1</sup>

(n)Ő: A kiadott téma: az érdek-es. Érdeklí?

Ő: Épp ez az, nem tudom, majd meglátjuk. Az érdekes, mint főnév újkeletű szó, kivéve a „teszi az érdekeset” [faire l'intéressant<sup>2</sup>] kifejezésben, amittől engedelmével most eltekintek. Jelentése nem ugyanaz, mint a jelzőé, vagyis nem azt jelenti: 'ami érdekel', hanem inkább azt, ami adott esetben érdek-lődést válthat ki.

(n)Ő: Úgy érti, előfordulhat, hogy az érdek-es nem vált ki érdek-lődést?

Ő: Igen, ez csupán hanglejtés és szituáció kérdése. Ahogy ki-ejtjük, már a hangszín ügyes árnyalásával is módosíthatjuk e szó tartalmát. Így közölhetjük például azt: „Engem ez nem fog érdekelni, meghagyom másoknak”, és azt is: „Egyelőre félreteszem, de azt hiszem, kezdek vele még majd valamit, nem árt melegen tartanom”; vagy színlelt és erőltetett csodálkozást, sőt akár 'udvarias megvetést is: „Mosom kezeimet”, vagy esetleg: „Te jó Isten, ez aztán a nekem való téma, csak nyugodtan, nem szabad elkapkodni! (Fenntartandó a megfelelő száj számára).

- (n)Ő: Értelme tehát a farkasétvágytól egészen a teljes étvágytalanságig terjedhet?

Ő: A vágyakozás tüzétől kezdve akár minden befektetés megtagadásáig.

(n)Ő: Ez tehát egy olyan szó lenne, amely a legellentétesebb értekeket veszi fel? Így semmit nem jelent.

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard: „Intéressant?” In *Moralités Postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, pp. 49–61.

<sup>2</sup> A magyar nyelv nem rendelkezik olyan kifejezéssel, amelyben az érdekes — a francia szókapcsolattal megegyező értelemben — főnévi helyzetét megtartaná. (Ford. megjegy.)



Ő: Mindenesetre nagyon kényelmes szó. Egyaránt felfüggeszti a kötelezettséget és a felmentést. Hatótávolsága igen kicsiny. Mindig gondolatjel követi. A hang egyik árnyalata az igen felé, a másik a nem felé tereli. De mindig azt jelenti: „talán”. Óvatos szó, amelyet más óvatos szavakhoz hasonlóan, mint például az „egy kicsikét”, a „valahol”, kortársaink gyakran használnak.

(n)Ő: Ha tőzsdei tanácsadója egy érdek-es befektetési lehetőségre hívja fel a figyelmét, azért nem árt az sem, ha biztosítja önt afelől, hogy az adott dologba valóban érdek-es befektetnie.

Ő: Nyilvánvalóan. Ekkor a szó jelzőként szerepel. De csak abban az esetben, ha semmi olyan irányváltás nem történik, ami befolyásolná a kamatszámítást. Az ügynököm nem tudja teljes egészében ellenőrzése alatt tartani a helyzetet. Mindenképpen marad egy rész, ami nem több, mint lehetséges. Amikor azt mondjuk: „érdek-es”, azt a határvonalat jelöljük meg, ami a valószínű jövődelmet a biztostól elválasztja. A haszon lehet valószínűtlen, állhat távol a biztostól, vagy egészen közel hozzá.

(n)Ő: A fogalmat tehát a valószínűségi számítás tárgykörébe utalja?

Ő: Ebben az értelemben leginkább az ön tőzsdeügynöke használja. A szó jelentése azonban ennél jóval tágabb lehet. Például amikor a műkritikus kijön egy ismeretlen festő első kiállításáról és azt mondja magában: „Érdekes”, az alatt azt érti, hogy talán ki kellene állnia a művész mellett. Ha a kollégájának csak ennyit mond: „Érdekes...”, a másik azt úgy értelmezi, hogy a továbbiakban nem akar vele foglalkozni. Ha pedig azt kérdezi tőle: „Te ezt érdekesnek találod?”, az azt jelenti, hogy neki pillanatnyilag nem tetszik, és talán le is fogja húzni. Vajon ezekben az esetekben lehet számításról beszélni?

(n)Ő: Inkább arról van szó, hogy habozunk, és egy kis gondolkodási időt kérünk. Mindig egy külön fenntartott idődarabkát.

Ő: De az, hogy gondolkodunk, annyit jelent csupán, hogy kívárujuk, hogyan hat a mű a kritikusra. Először is, hogy kívált-e egyáltalán valamiféle kommentárt vagy sem. Abban a pillanatban, amikor a kritikus tollat ragad és írni kezd a műről, már tudja, hogy számára a mű érdek-es, és azt is, mi az, ami érdekli. Az érdek-lődést arról lehet felismerni, hogy az érdek-lődő a festmény hatása alatt szavakkal és mondatokkal költekezik. Hogy dicsér-e, vagy kritizál, nem számít. Ha egyszer a mű megéri a kommentálást, az azt jelenti, hogy a kritikus érdek-esnek találta, hiszen a szövegébe munkát fektetett, és kockáztatott vele.

(n)Ő: Egy nő érdek-esnek talál egy férfit, s ezt értésére is adja. Ezáltal kockáztat, vagyis, ahogy mondani szokták, „felvállalja”, kitárlkozik, bár semmi garancia nincs arra, hogy a másik ezt „díjazza”.

Ő: A két eset tényleg hasonlóknak tűnik. De vajon vallomásával a nő igazán nem számít semmiféle nyereségre? Honnan tudhatnánk? Egyáltalán a nő maga tudja ezt? Úgy gondolja, hogy a vágy kérdés nélkül is képes megnyilvánulni? Pedig a kérdés ténye már önmagában is értékelendő. Ami az értékelés fontosságát, sőt esedékességét illeti, elismerem, hogy szép hölgyünkkel kapcsolatban sok minden ugyan nem világos, de az igen, hogy vallomásának, akár csak a kritikának a hátterében, kétségkívül érdek-lődés áll. Azt mondom, hogy a tárgy, azaz a festmény, a férfi érdek-es, és befektetünk, még ha nem is tudjuk pontosan, milyen hasznót is várunk. Érdek-es az, amit akkor is értékelünk, ha kiderül, hogy elszámoltuk magunkat.

(n)Ő: Olyan befektetés tehát, amellyel elveszítjük az alaptőkét?

Ő: Nem elveszítjük, kockára tesszük.

(n)Ő: S ez érdekektől mentes érdek-lődést keltene?

Ő: Érdekektől mentes? ez nem a legjobb kifejezés. Ön most nevet ugyan, de ez a paradoxon az esztétikai érzés elemzésének klasszikus motívuma, legalábbis Kant óta. Lelki beállítottság ez, amelynek nem áll érdekében, hogy kisajátítsa magának a tárgyat, de még csak az sem, hogy annak jelenléte megérintse. Amelynek nem az a célja, hogy tárgya által gazdagodjon, hogy általa valamit igazoljon, vagy hogy benne élvezetre leljen. Úgy vélték, ezért van az, hogy az ízlés — ahogy annak idején a szép érzését nevezték — nem tud érveket felsorakoztatni: nincs olyan megfogható rendező elv, amely irányítaná. Persze hamar képes az ember érzékenységre hatni, de racionális úton az ízlés nem vezethető le. Hasonlítsa össze a dialektikával: az is ugyanúgy érdek-es, mint a tőzsdei kalkuláció, mert az értelmet, az elmét teszi érdekeltté. Az érvelés befejezéseként levont következtetés az értelem számára hasznót jelent. Egy egész vagyont költött el implikációkból: „ha p, akkor q”, és ezért cserébe a végén egy szilárd alapon nyugvó bizonyosságot nyer: „tehát r”.

(n)Ő: Tehát ön kétféle érdek-est különböztet meg: az egyik az érdekmertességhez vezet, a másik határozott érdek-lődést vált ki. Az egyik veszteség, míg a másik nyereség.

Ő: Úgy érti: az egyik esetben a művészet és a szerelem iránti érdek-lődésről van szó, míg a másikban arról, amit a meggyőződés és a pénz vált ki... Szó sincs róla! Legalább két kifogás merül fel e fe-

losztás ellen. Először is kezdő lépésként mindkét esetben adni kell. Az ön példájában szereplő hölgy a vallomását adja, az én kritikussom a munkáját, de a bankár is vásárol, készpénzt ad ki, és azt ingóságokba fektetett tőke formájában kockáztatja; aki pedig logikával foglalkozik, az hitelezőinek ismeri el a „jó” predikátumokat, amelyek révén eljuthat a bizonyítandó állításhoz. Talán egyedül a fősvényt nem érdekli semmi, mert a fősvény retteg minden lehetőségtől. Számára a „megkapod” semmilyen körülmények között sem hasonlítható össze azzal, hogy „tessék”. Az érdek-es mindig egy, a birtoklással ellentétes mozdulatot vált ki, még ha ezt az elengedő gesztust azonnal el is fojtjuk, és ha nem tudjuk is kiejteni magát a szót: „érdek-es” anélkül, hogy egy gúnyos mosollyal rögtön meg ne tagadnánk. De létezik-e érzelmi fősvénység? Amikor valaki gondosan ügyel arra, nehogy bármi: egy tárgy, egy személy, vagy egy helyzet megérintse, olyannyira, hogy ezeket nem hajlandó még egy pillanatra sem érdek-esnek ítélni... Sőt, még csak annyit sem ismer el, hogy a befektetés kockázattal jár: erről egyszerűen nem vesz tudomást.

(n)Ő: Ezt úgy hívják: elfojtás, megtagadás, gátlás stb.

Ő: Vagy az én túlzott megnövekedése: csak azt értékeljük benne, ami és azt, amivel bír; túlértékeljük, a többi pedig semmi.

(n)Ő: Továbbá ezt az egofiliát egy biztos befektetésként kell elképzelni: én, legalább én az vagyok, aki vagyok, és kockázat nélkül befektethetek saját magamba. Úgy gondoljuk, ezzel megkíméljük magunkat a mindent megmászító időtől és mások gyerekes állhatatlanságától is.

Ő: Végletes fősvénység. Nem az érdek-lődés elvesztése, mint a melankólia esetében, hanem annak az egóra való visszahajlása és koncentrációja. Ettől fogva az ego mumifikálódik, azonos önmagával, teljes egészében az, ami: halott élet, ahogy mondják. De talán túl gyorsan haladunk. Az egotizmusban még van érdek-lődés, mégpedig hatalmas érdek-lődés önmagunk iránt, mégsem hoz semmi hasznot. Semmi nem ér annyit, hogy egy halom aranyat kockáztassunk érte, de a halom mindent megér, és mindent elér. Nem hoz hasznot, hiszen az maga a haszon, a bizonyosság. Nem hozhat semmit, hiszen maga sem hozható összefüggésbe semmivel. Ami viszont összefüggések nélküli, az az abszolút. Nácisz és Nácisz között *interesse* annyit tesz: *esse*.

(n)Ő: A második ellenvetése?

Ő: Várjon, befejezem. Lehet-e az én önmaga iránti érdek-lődése ennyire tiszta? Lehetne, ha az én olyan tiszta tárgy lehetne,

amely érzéketlen az idő múlásával és annak véletlen eseményeivel; másokkal és mások igényeivel szemben.

(n)Ő: Valóban, Harpagonnak és Nácisznak állandóan óvnia kell tárgyát az esetleges „kívülről jövő” káros hatásokkal szemben.

Ő: És ez a „kívül” nem esik a tárgyon kívül. Minden tárgy, ideértve az ént is, múlandó. Ha ilyenekbe fektetünk be, az mindig magában rejt a veszteség lehetőségét.

(n)Ő: Ez a befektetés tehát csak érdek-es, mégpedig a régi értelemben véve: az egomániás és egoja között akadályok interferálnak és számítanak. Azt a fajta élénk érdek-lődést váltják ki, ami rendszerint az akadályozóhoz kapcsolódik. Fáradtságos ellen-befektetéseket követelnek, kiadásokat gyanakvás és stratégiák formájában, ezekre a kiadásokra pedig a fősvényt és a gardedámot (*A nők iskolájá-ra* gondolok) vagyonának megóvására való törekvése bírja rá. Azaz lényegében a „tessék” helyett a „nem kapod meg” rémképe. Ez elég ahhoz, hogy aki semmit sem akart adni, reagálásával erejéből pazaroljon, tehát hogy ezáltal mégis költekezzen.

Ő: Ezek szerint levonhatunk egy olyan következtetést, amely szerint minden esetben, legyen az pénz vagy szerelem, az érdek-es azt kívánja meg tőlünk, hogy fizessünk, ha másért nem, azért, hogy ne kelljen fizetnünk. Az egyetlen alternatíva nem az volna, hogy bizonyos tárgyakra túlzott befektetés jut, hanem hogy semmibe se lehessen befektetni, hogy minden érdektelennek számítson.

(n)Ő: Melankólia, depresszió?

Ő: Vagy inkább az, amit a sztoikusok *adiaphora* néven hirdettek: hogy nincsenek különbségek, differenciák. Az *interesse* elhatalasztást is jelentett, időbetoldást, amely ahhoz elég, hogy a dolgok sürgősségét felmérjük és egymással összevevük: a legérdekesebb az, ami nem várhat sokáig. Márpedig ha általános érdek-telenséget mutatunk, akkor minden ugyanabban az ütemben történik: ugyanabban a ritmusban ápoljuk Epiktétosz lábtörését, teljesítjük állampolgári vagy házastársi kötelességeinket, beszélünk és hallgatunk, halunk meg a háborúban vagy élvezzük a bukolikus békét, vagy szenvedünk rabszolgasorban, vagy vállaljuk fel a birodalom irányításának feladatát. Egyik sem önmaga miatt érdek-es.

(n)Ő: Be kell látnunk, hogy a Sztoa igen csábító.

Ő: Egyáltalán nem! A Sztoának önmagában kell érdek-telenné lennie.

(n)Ő: Ismerje el, hogy a haszon visszautasításában van egy másodlagos haszon...

Ő: Elismerem, és ez egyben a második ellenvetés volt, amely tulajdonképpen nem más, mint az első ellenvetésnek egy másik megfogalmazása. A közmondás ezt sokáig így fejezte ki: nyer, aki veszít. Ha minden különbségtől eltekintünk, a császár is és a rab-szolga is, mind a kettő a maga helyén, elnyeri azt a tiszteletet parancsoló különbséget, amit az biztosít, hogy ők a világ rendjével, úgy, ahogy az van, összhangban vannak. A kelet visszhangja... Arra a kérdésre: „Milyen előnye származik a zen gyakorlatokból?”, John Cage azt válaszolta: „Semmi, ugyanazok maradunk ugyanazon a helyen, de három hüvelykkel a föld felett.” S ez nem kis előny. Ön a minimummal dolgozik, vagyis a zenében egészen a nem-komponálásig és a csendig megy el, és ezzel eléri a maximumot: de nem ám egy jó pozíciót, nem azt, hogy a közönség meghódításával biztosítsa magának a nyereséget, nem is azt a jövedelmet, amit a belső elégedettség jelent: hanem a felemelkedést. A felemelkedés vagy a felmagasztosulás azonban nem mérhető. Ami keleten három hüvelyk, az a keresztény nyugaton mennybe emelkedés.

(n)Ő: Eszembe jut Freud: a neurózisban van egy másodlagos haszon. Betegek vagyunk és szenvedünk, de amit betegen kibírunk, azt nem bíránk ki... egészségesen.

Ő: Szerencsére e gyanús elméletek szerint az egészség csak egy pszichotikus állapot.

(n)Ő: Ez túlzás.

Ő: Mondjuk akkor, hogy rögeszmés állapot, minimum. Röviden: mindennel szemben közömbössé válunk, úgy értem, a „kis a-k”-kal szemben, és egyedül a „nagy A”-ra összpontosítjuk minden érdek-lődésünket. Ez egy célt, egy célon túli célt jelent. És egy érdek-lődésen túli érdek-lődést, nem?

(n)Ő: Az imént Kantot idézte. Emlékszik, ugyanez az átfordulás került szóba a fennkölt kapcsán is. Ez egy olyan érzés, amely ellentétes az értelem és az érzékenység érdekeivel. De ez a *Zweckwidrigkeit*, ez az anti-cél a lélek alapvető rendeltetése szempontjából végcél. Azáltal, hogy nem élvezzük a természet és a művészet gyönyöreit, hanem csak ezek jelentéktelenségét érezzük, a lényeg felé fordulunk: afelé, hogy létezik ábrázolhatatlanság. Micsoda érdek-lődésre tarthat számot az ilyen!

Ő: Tudja, egy vérbeli bankár talán éppen ezt keresi. Nem azokat a nyereségeket, amelyekre tőkije jó kihelyezésével tesz szert, hanem a teljes áthelyeződést és az abszolút nyereséget. A vagyon-

gyűjtésben ugyanaz az abszurd logika fedezhető fel, mint a szentségben vagy a hódításban: mindent odaadunk és mindent elvesztünk, hogy mindent elérjünk. Achab, aki akkora szenvedéllyel veti magát Moby Dick után, Nagy Sándor, aki mindenáron az Induson túlra akar jutni, Gatsby nagyvonalú pártfogása. Aki nem veszíti el az életét ezen a világon, írja János, az nem nyeri el a túlvilágon sem.

(n)Ő: Ilyen recepttel sehová sem fogják felvenni. Nem hogy egy vállalatához, de még az égbe sem. Mert mindebben világosan látszik az érdekeltség. Amikor megjelenik majd Isten színe előtt, Ő nevetni fog: ejtetted a családotat és a javaidat, s mindezt csak azért tetted, hogy nekem imponálj. Márpedig nem szabad, hogy a szentséget az én jószágomra szóló váltónak tekintsék. Isten azt akarja, hogy az önzetlenségből származó nyereségről is lemondjunk. Fontos kérdés: mi hát az, ami Isten számára érdek-es?

Ő: Először is hadd emlékeztessenem, hogy Isten meghalt.

(n)Ő: Az elven ez nem változtat semmit.

Ő: Annyit változtat, hogy régen igenis elképzelhető volt az, hogy Isten esetleg maga is érdek-lődő, Isten hiánya azonban nem lehet az. A gnosztikusok el tudták képzelni azt, hogy Isten csak azért teremtette a világot olyan rossznak, amilyen, hogy majd megváltva kaphassa vissza. Vétkek, halál, szörnyűség, bűn, a pusztulásra teremtett világ, amelyet hitelező legnagyobb dicsőségére vissza-váltanak, méghozzá micsoda nyereséggel! A nagy *A* szórakozik a kis *ak*-kal, hogy kinyilvánítsa: nem mérhető velük össze, velük, akiknek jelentőségét egyedül az adja, hogy önmagukat keresztre feszítve maguk is kifejezésre juttatják: a nagy *A* dicsősége mellett érdek-lődést ők nem kelthetnek.

(n)Ő: És nem gondolja, hogy a kinyilatkoztatásnak ez a logikája kissé undorító?

Ő: Mire céloz? Hogy a megtestesülés, sőt maga a teremtés is egy nagyszabású egomániás kalkuláció eredménye?

(n)Ő: Azon tűnődöm, hogy Istentől megfosztott kortársaik óvatos szavaikkal: „Ez érdek-es...”, talán bölcsebbekké váltak, mint a maga gnosztikusai. Azt gyanítják, hogy az etika, még a legtisztább etika is lehet érdekelt, tehát elfogult. Hiszen az erény is működteti a rendszert, még ha egy ideig úgy tűnik is, hogy szembenáll vele. Cato hasznos volt a köztársaság számára. A rendszernek mindig szüksége van ezekre a kritikákra, ellenvetésekre, akadályokra, visszahúzó erőkre, megkérdőjelezésekre, sőt vitákra: ezek javítják a teljesítmé-

nyét. Kortársaink talán ezért ragaszkodnak annyira az esztétikai pillanathoz: sóhaj ez, a hatékonyság-elv átmeneti felfüggesztése.

Ő: Jobbat nemigen tehetnek. Egy kis időt nyernek. Átmenetileg lemondanak arról, hogy egy vállalkozás azonnal jövedelmező legyen, és ebből a lemondásból egy kevés hasznot húznak. Ez a haszon azonban nem garantált.

(n)Ő: Nem garantált nekik, a rendszer számára viszont majdnem az. Elfogadom, ha azt mondja, nincs választásunk. De itt éppen arról van szó, hogy maga a felmentés mozzanata, úgy értem az a mozzanat, amellyel a gondolat kivonja magát tényleges teljesítés szabálya alól, maga is egy teljesítményoptimalizáló szabály. A tudományoknak és a művészeteknek nagy szükségük van erre, de a politikának és a különféle technológiáknak sem kevésbé. Azt hisszük, megszabadultunk minden érdektől, hogy belemerültünk a tiszta kutatásba, de ezt a hitet csak a rendszer iránti érdek-lődés ébreszti fel.

Ő: Micsoda? E szellemi nyitottság olyan tárgyak iránt, amelyek még nincsenek, az erő, amely egy gondolatközt üresen tart, hogy a váratlan ott köthessen ki: talán tagadja, hogy e hatalom gyakorlása igazán mentes mindenféle érdektől? Vajon nem csak azért érdek-es, mert a rendszer érdek-lődik iránta?

(n)Ő: Nem azt mondom, hogy „mert”, hanem hogy „végeredményben”, a számla végeztével.

Ő: De soha nincs végső eredmény, tudja jól. Éppen a szóban forgó hatalom gyakorlásának pillanatai kényszerítenek arra, hogy a végső elszámolást mindig későbbre halasszuk.

(n)Ő: Rendben van. „Végeredményben” helyett mondjuk inkább azt, hogy „határidőre”, nem feledve ugyanakkor, hogy a határidőt mindig eltolhatjuk. De jegyezzük meg azt is, hogy e mentesítési mozzanatok gyümölcseinek minden esélye megvan arra, hogy a rendszer előbb-utóbb leszűretelje. Biztos vagyok benne, éppen annyira mint ön, hogy a legkülönösebb kozmológiai tanmese, a kortárs fizika és biológia paradoxonai, a modern logika téves következtetésekre jutó okoskodása, az irodalmi, vizuális és zenei újítások mind annak a hatalomnak a termékei, amelyet teológiai metaforával „teremtés”-nek nevezünk, és hogy ez a hatalom szélsőséges esetekben — Einstein, Cézanne, Schönberg, Joyce, Gödel, Freud és végül Wittgenstein — úgy működik, hogy nem sokat törődik alkotásainak fogadtatásával. Viszont biztosíthatom önt, hogy mindez, ami bekerült a rendszer nagy nyilvántartásába, az archiválódott

is, későbbi hasznosítás céljából. Érdek-es, jelenti ki a fejlődés nélkül, hogy igazából tudná, miben is az. Ez hasznos lehet...

Ő: Ezt jelenti önnek az érdek-es?

(n)Ő: Nem, hanem azt, ami az ön meghatározása szerint a rendszer számára érdek-es, tehát az, ami a siker garanciája és kiszámítható lejárát nélkül keltheti fel érdeklődését. A művész, a tudós, a mérnök számára az érdek-es azonban egészen más.

Ő: Mégis micsoda? Arra figyelni, ami még nincs is? Függés annak a partnereknek a hívásától, akinek nyelvét nem ismeri?

(n)Ő: Nem is tudja, milyen igaza van: próbáljon meg ezen a nyelven beszélni. Egy adott természetes nyelv (vagy két, egymásra lefordítható nyelv) két beszélője között folyó társalgás, amely következőképpen egyazon előfeltevésekre és olyan mögöttes tartalmakra hivatkozik, amelyek az adott nyelvben, ill. nyelvekben a történelem során felgyülemlettek, egy ilyen társalgás aligha vezethet más eredményre, mint olyanra, amit a társalgást folytató mindkét fél tud már, akár világosan, akár nem. Legtöbbször éppen ez a társalgás szerepe: megerősíti azt, ami amúgy is jól tudunk. Mindenki megtalálja benne a maga hasznát.

Ő: Tehát nem túl érdek-es?

(n)Ő: A legkevesbé sem az. Bergson azt mondta: a társalgás nem más, mint megőrzés [conversation, c'est conservation]. Így van ez a világunkban oly népszerű interjúk, megbeszélések, párbeszéd, kerekasztal-tárgyalások, viták, eszmecserék többségének esetében is. Mind arra szolgál, hogy általuk meggyőződjhessünk róla: valóban „egy hullámhosszon vagyunk” és a dolog működik. Nincs érdek-telenebb, mint ez az ismétlődő és kezdetleges kommunikációs pragmatikai gyakorlat. A hurrázás és a taps mint *a priori* alkotóelemek vannak beépítve. Szörnyen unalmas!

Ő: Miért kell felidézni ezt a nyomort, amely úgy biztosítja önfenntartását, hogy közben saját magát emészti fel szüntelenül? Ma reggel a rádióban hallottam egy riportot egy orvossal, akinek négy és fél perbe telt, míg nagy bölcsen elmagyarázta, hogy amikor az ember ki van száradva, legjobb, ha vizet iszik. Érdek-es, nem?

(n)Ő: Az egyetlen érdek-es dolog az, amikor megpróbáljuk egy másik ember nyelvét beszélni, amit nem értünk.

Ő: A fordítás talánya.

(n)Ő: Így is lehet mondani, de ki kell terjeszteni ennek a túlságosan is szakmai jellegű szónak a hatótávolságát. Előfordul, hogy úgy



fogjuk fel az adatokat (tehát mindazt, ami már adott), mintha azok egy ismeretlen nyelven közölt jelek is volnának. Például fizikai effektusokat, kozmikus jelenségeket, ismétlődő nyelvbotlásokat, bizonyos táj színeit, a vonósnégyes összetételét, saját nyelvünk mondatait, szavait. Még az is megeshet, hogy mindezt úgy fogjuk fel, mintha jelentene vagy próbálna jelenteni valamit, amit nem értünk. Nézzük csak: szeretőm megszokott simogatása... Tegyük fel: mi lenne, ha mindez egészen mást jelentene? Egyfajta *elidegenítő* képességet gyakorlunk.

Ő: Ez a kifejezés a gnózis és a misztika területéről való.

(n)Ő: Mindkettő jó ismerője az érdek-es kérdéskörének.

Ő: Térjünk vissza az ön „fordítás”-ához.

(n)Ő: Tehát felállítunk egy hipotézist erről a másik nyelvről vagy másik beszédről. Azután annak feltételezett szabályai szerint megfogalmazott válaszokat próbálgatunk. Wittgenstein azt mondta: teniszlabdákat kaptunk, valamint a labdákkal együtt játékszabályokat. Azután észrevesszük, hogy a másik nem úgy használja a labdákat, ahogy a teniszben szokás, hanem mint a sakkfigurákat, vagy egy puzzle elemeit, vagy egy szöttes szárait. Ezeket a játékokat is ismerjük, megfejthetők számunkra. De képzelje el, hogy az a játék, amit a másik játszik, megfejthetetlen, és az illető olyan módon használja a labdákat, amit ön értelmetlennek ítél.

Ő: Hát akkor ne játsszon vele tovább!

(n)Ő: Dehogyan nem! Ez a par excellence érdek-es. Magunknak kell kitalálnunk a talányos üzenetekre adandó válaszokat.

Ő: Nincsenek kételyei afelől, hogy a másik valóban üzeneteket küld-e? S hogy nem csupán magában beszél, mint egy közönséges bolond?

(n)Ő: Nem tehetem. Van bennem valami vagy valaki, ami vagy aki nem beszél „engem”, az én nyelvem. Hogyan is ne vegyek tudomást erről a titkos vendégről? Ön azt mondta, hogy az én, mint minden tárgy, önmagában rejtí másságát. Valójában a nyelvvel van ez így. Kimondatlant tartalmaz a kimondott. Az érdek-es éppen az, hogy azt kimondhatóvá tesszük.

Ő: Az ön másika [autre] Isten lenne?

(n)Ő: A megnevezhetetlen. Színes kis ecsetvonásokkal Cézanne-nak sikerül „Sainte-Victoué” nyelvén beszélnie. S vajon végezve a hegygel, sikerült megérteni azt? Egyáltalán nem. Egy másik festő Cézanne olajfestményeinek és akvarelljeinek tanulmányozásával újból *elidegeníti* azokat. Új színnyelvet talál ki. Az érdek-es kimeríthetetlen.

Ő: Számomra az ön érdek-ese ezúttal nem tűnik valami elővigyázatosnak.

(n)Ő: Nem is lehet az, ön is megmondta. Csak a felfüggesztés pillanatában az. De ez a pillanat a legrosszabb elővigyázatlanságot készíti elő: azt, hogy megpróbáljuk a másik nyelvét beszélni. Ha nem kockáztatnám meg a megfejtés vagy a kitalálás kalandját, az érdek-ese érdek-telen maradna.

Ő: Ön szerelmes típus?

(n)Ő: Ne legyen közönséges. Tény, hogy a nemiség mássága különösen az *elidegenedés* kockázatának makacs vállalásában tapasztalható meg, amely a szerelmet szenvedéllyé változtatja. Átala a szerelem megtapasztalható, sohasem merül ki benne. Hiába adjuk át magunkat legteljesebben egymásnak, attól még ön férfi, én pedig nő vagyok, két nyelvet beszélünk ugyanazon a nyelven belül, és mindketten arra törekszünk, hogy megfejtsük a másikét, azaz hogy a másiknak adjuk, amivel mi magunk sem rendelkezünk.

Ő: Miközben tisztában vagyunk vele, hogy mindez semmire nem jó?

(n)Ő: Mire jó az irodalom? Higgye el, az érdek-ese érdek-nélkülséget kíván.

Ő: A nyereség reménye, a kapitalizmus, amit mi rendszernek nevezünk, talán csak az érdek-ese utáni kapzsi sóvárgás túlhajtása: megszerezni és kamatoztatni azt, amivel nem rendelkezünk.

(n)Ő: Újra kellene olvasni, amit Marx az értéktöbbletről ír. A különös munkaerőről, amelynek működtetése nagyobb értéket ad, mint amekkorát elhasznál. De csak azzal a feltétellel, ha terméke áruforgalomba kerül.

Ő: Marx tőkése számára nyilvánvalóan a munkaerő az érdek-ese. Vajon merné-e azt állítani, hogy ez utóbbi nem a gazdasági kalkuláció nyelvét beszéli?

(n)Ő: Marx biztosan arra gondolt, hogy a munkaerő a rendszer másika. Úgy akarta bevezetni, mint igazi alanyát.

Ő: Nem sikerült.

(n)Ő: Nem; a másikat nem lehet, mint olyat bevezetni. A másik nem tehet egyebet, mint hogy megmarad érdek-esnek. Nem „működhet” önmagában: a többit működteti, mivel ő maga hiányzik. A többi pedig döcögve működik.

# A tudás posztmodern állapota?

Jean-François Lyotard igazi francia párbajhős: a zseniálisan felépített (s az idők szellemét megérző) munka<sup>1</sup> kifinomult bonyolultsággal fogalmazott bekezdéseinek mindegyike egy-egy kardvágás. Ellenfelei a modern tudomány a szó legtagabb értelmében vett intézményei — köztük a tudományos bizonyítási eljárások, érvelési módok, a tudomány viszonya a tudás többi fajtájához éppúgy, mint a tudósközösség viselkedése bizonyos esetekben — s az ezeket legitimáló nagy elbeszélések, mint amilyen a racionális szubjektum emancipációja, vagy éppen a jólét növelése. Szemben áll tehát azon nagy eszmékkel, melyek a modern kor gondolati irányultságaival a tudomány érvényességének megalapozását szolgálták, s azon intézményekkel is, melyek politikai hatalmukkal és szellemi tekintélyükkel ugyanezt támasztották alá, s mindez nagyon is összefüggőnek látszik. Így kerül egy kalap alá szellemi tekintély és gazdasági-politikai hatalom, ami a tudás állapotával foglalkozó könyv lapjain elég radikális állásfoglalás. E hatalmak azonos természetének (történetileg tekintve: összeolvadásának) állítása szemben áll azon „kis” elbeszélésekkel is, melyek a maguk szerény módján épp e hatalmi típusok — minden összefüggésük mellett is fennálló — különbségére hívják fel a figyelmet.

Ennyi ellenfél a magamfajta olvasónak kicsit sok: olykor szeretnék már végre hátradőlni a karosszékemben, és lazítani, ám itt erről szó sem lehet. A küzdelem egy-egy oldal erejéig sem lanyhul; a posztmodern bajnoka engesztelhetetlen. A tudományos tudás — mely maga is hatalom — a politikai hatalom szolgálatába állt, írja<sup>2</sup> —

<sup>1</sup> Jean François Lyotard: *A posztmodern állapot*. In: Habermas, Lyotard, Rorty: *A posztmodern állapot* (Bujalos István szerk.) Századvég Kiadó - Gond, 1993

<sup>2</sup> i. m. 23. o.

s nyoma sincs benne a kétely leghalványabb árnyékának, sem az el-lentmondás gyanújának. A tudomány intoleranciája a tudás többi faj-tájával szemben e (kettős?) hatalmi pozícióval társulva nem teszi őt igazán rokonszenvéssé. Eddigi legitimációi ráadásul hitelüket vesz-tették. E helyzetet jellemzi a posztmodern egyik leghíresebb megfo-galmazása: „a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság”<sup>3</sup>.

Lyotard hatalmas erőket mozgat meg. A tudás állapotára vonat-kozó kérdés ismeretelméleti, nyelvfilozófiai, tudományelméleti, eti-kai, politológiai, szociológiai, informatikai, játékelméleti, matemati-kai, logikai, termodinamikai és kvantummechanikai, s ki tudja még milyen összefüggések tömegét zúdítja a nyakunkba. Eközben pe-dig mi sem áll tőle távolabb, mint hogy rendszert alkosson. A szer-teágazó területek legkülönbözőbb eredményei úgy állnak össze művé, hogy valamiképpen mind egy irányba mutatnak: a (részlete-iben már amúgy is) posztmodern tudomány posztmodern legitimá-ciójának szükségessége felé.

A mű, mely kimondottan alkalmi munka — a quebecki állami egyetem megrendelésére — munkahipotézisét mindenesetre sem az igazság, sem az eredetiség igényével nem ruházza fel<sup>4</sup>. Kiinduló tézi-sei a fejlett nyugati társadalmak informatizálódásáról sok tekintetben már közismertek, ugyanakkor persze nem lehet tudni, valóban meg-valósulnak-e. Ezért hipotézisek. Kiemelnék mindazonáltal egy mo-mentumot, amely számomra erősen kérdésessé teszi e forgatókönyv megvalósulását. Az információ fokozódó jelentőségéről írva arra hívja fel figyelmünket, hogy a komputerizált adattárolás és továbbítás elterjedésével s a nemzetközi számítógépes hálózatok kiterjedésével megváltozik maga a tudás, mely e szerepet el tudja játszani. „A tudás természete nem marad változatlan ebben az átfogó átalakulásban. Csak akkor haladhat az új csatornákon, és válhat operacionálissá, ha az ismeret informatikai mennyiségekké alakítható. Megjósolhatjuk, hogy a konstituált tudás ily módon át nem alakítható összetevőit a jö-vőben elhanyagolják, és az új kutatási irányokat az szabja meg, hogy az esetleges eredményeket le lehet-e a számítógép nyelvére fordí-tani.”<sup>5</sup> Erről csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy a „konstituált tudás” legfontosabb részét éppen ilyen „át nem alakítható összetevők” képezik. Vegyünk ugyanis egy egyszerű példát. Egy megadott

<sup>3</sup> i. m. 8. o.

<sup>4</sup> i. m. 20. o.

<sup>5</sup> i. m. 14. o.

kísérleti eszköz egy megadott kísérletben kimér egy adatot, „lefényképezi” a jelenséget, vagy bármilyen módon egy jól elemezhető számsort vagy képet állít elő. A számsor éppúgy, mint a kép, természetesen továbbbítható az interneten. Nem továbbbítható azonban az a háttértudás, melyet a tárgy szakértője hosszú évek elméleti és gyakorlati képzésében sajátít el, s melynek segítségével e számsort vagy képet *értelmezni* tudja. Az információ mindig csak annak információ, aki dekódolni tudja, s ez hozzáértést, a témában való jártasságot, tapasztalatot igényel. Azaz, ha a tudás természete megváltozik a társadalmak informatizálódásával, akkor nem azért, mert maga is „informatizálódik”. A hálózatok, s az információ elérhetősége sem szüntethetik meg ugyanis a megértéshez (vagy az információ dekódolásához) szükséges „hallgatólagos tudás” jelentőségét. Ám megváltozhat számos más okból. Például e hálózatok sajátos nyitottsága, s központosítás-mentes, valódi hálózat jellege révén elérhetünk olyan képeket, szövegeket, hangokat, amilyeneket eddig nem. Olyan „információkat”, melyeket a mezei felhasználó — nem tudós, nem politikus, nem menedzser vagy gazdasági szakember, nem újságíró hoz létre. A profizmus nyilván hamar kialakul ezen a területen is, ám a személyesség varázsa egyszerűen fontossá teszi az „amatőr” megnyilvánulásokat. Egészen más hatása van a személyes beszámolónak, mint például a riportnak, s egészen másféle gondolatársításokra vezethet. Ma sem látható még — tizenhét évvel a mű megjelenése után —, hogy milyenek lesznek ezek az átalakulások. Magam csak annyit szerettem volna megjegyezni, hogy vannak a változás elől elzárt utak. A technika fejlődése aligha szünteti meg az értelemadás jelentőségét.

A társadalom informatizálódásáról szóló foratókönyv feladata e műben mindenesetre az, hogy feltárja a területet, amelyen a tanulmány mozogni fog. S valóban, már a szituáció megfogalmazásakor is láthatóvá válik, hogy — bár a tanulmány tárgya a *tudás posztmodern állapota* — több szó esik majd benne hatalomról és intézményekről, mint magáról a tudásról. Lyotard érvelésének alapja az, hogy a hatalmi formák mostanra elválaszthatatlanul összefonódtak. Érvelése mégsem győzött meg annyira, hogy a kérdésfelvetés ilyen — politikai irányú — elmozdítását természetesnek vegyem (vagy éppen érvényesnek — bár ezt a fentiek alapján valószínűleg nem is igényli a szerző). Nem gondolom — szemben Lyotard-al —, hogy a tudás lényegi kérdése éppen a legitimáció<sup>6</sup>. Ezért a tárgy

<sup>6</sup> i. m. 22. o.

íránt nagyon is érdeklődő olvasó jogos önkényével megmaradok az eredeti kérdésnél, s a mű elolvasása után újra kénytelen vagyok feltenni a kérdést: milyen a tudás posztmodern állapota?

De hogy ne csak kérdezzek, hanem mondjak is valamit, Lyotard gondolatainak rövid áttekintésekor szeretnék kicsit jobb nagyítást adni két kiváló szellemről, akikre a szerző maga is hangsúlyos helyeken hivatkozik, s akik ugyan nem posztmodern gondolkodók, mégis úgy tűnik, könnyedebben és határozotabban lépték át a modern tudásfelfogás határát, mint sokan, akik a posztmodernnek közül hivatkoznak rájuk. Kuhn és Wittgenstein példáját hozom fel annak megmutatására, hogy Lyotard a tudás természetének elemzésekor döntő pontokon a modern racionalizmus foglya maradt. Azaz, ha a posztmodern alatt a modern utánit, s nem pusztán minden összefüggések — egyébként a moderntől sem idegen — átpolitizálását értjük, akkor — s ezt szeretném megmutatni — *A posztmodern állapot* látásmódja nem elég posztmodern. Kuhn és Wittgenstein valóban igazán újszerű látásmódjához képest — s ezt igyekszem majd néhány példával alátámasztani — az elemzésben használható eszközökért Lyotard visszanyúl a modern racionalizmushoz:

Hogy megtudhassunk valamit a tudásról, mindenekelőtt azt a társadalmat kell megvizsgálunk, melyben e tudás létrejön, fejlődik, szétesztatik és újratermelődik — véli Lyotard<sup>7</sup>. Két társadalomképet vázol fel: a homogént (a társadalom egy egész) s a duálisat (a társadalomban osztályok harca folyik). Ezeknek megfelel két tudásforma: a funkcionális, mely elősegíti az egész működését, s a kritikai, mely a helyzet megváltoztatására törekszik<sup>8</sup>. A kettő közti választás elkerülhetetlen, noha ezt igyekszik elkerülni mind az értékmentességre törekvő pozitívista tudomány — mely instrumentalista módon a normatív tudás eszközeit szolgáltatja —, mind a reflexív hermeneutikai — mely megértésre törekszik<sup>9</sup>.

Velük szemben a posztmodern perspektíva azt mutatja fel, hogy „immár nem a hagyományos politikai osztályok, hanem az a tarka réteg alkotja az uralkodó osztályt, amely cégek irányítóiból, vezető funkcionáriusokból, szakmai, szakszervezeti, politikai és vallási szervezetek vezetőiből áll.”<sup>10</sup> A hatalom központi kérdése

<sup>7</sup> i. m. 35. o.

<sup>8</sup> i. m. 28-35. o.

<sup>9</sup> i. m. 35-36. o.

<sup>10</sup> i. m. 37. o.

pedig egyre inkább az lesz, ki rendelkezik a gépekben tárolt információ felett<sup>11</sup>. A türelmetlen olvasó ezen a ponton elkezd reménykedni, hogy a társadalmi feltételek elemzése után előbb-utóbb talán csak sort kerít Lyotard a tudás állapotának vizsgálatára is, ám még át kell vergődnie néhány társadalomfilozófiai, informatikai és játékelméleti eszmefuttatáson, melyeknek egyébként a későbbiekben ténylegesen lesz szerepe, így ezekre majd ott visszatérek.

A mű egyharmadánál jutunk el végre a kifejezetten a tudásról szóló gondolatmenethez, melynek első lépése a narratív és a tudományos tudás szembeállítás. Itt Lyotard világosan rögzíti álláspontját: tudásról a szó legtágabb értelmében kíván beszélni. „Ide számítjuk a tenni tudás [*savoir-faire*], az élni tudás [*savoir vivre*], a meghallgatni tudás [*savoir-écouter*], stb. fogalmait is. ... Így értelmezve, a tudás képessé tesz a „jó” denotatív, de „jó” előíró, „jó” értékelő kijelentések megalkotására is. A tudás nem egyetlen szakértelemből áll...”<sup>12</sup>. Az ilyen típusú tudás szorosan kapcsolódik a szokásokhoz (jól sejti, kedves olvasóm, hamarosan elérkezünk Wittgensteinhez — bár az ő ízléséhez az életformákra vagy a tradícióra való hivatkozás talán közelebb állna). Lyotard ízlését mindenesetre az jellemzi, hogy igaz állítás helyett szívesebben beszél „jó” denotatív kijelentésről, tisztánlátás, jóízlés vagy helyes ítélet helyett „jó” értékelő kijelentésről, vagy bölcs törvénykezés és vezetői szabályozás helyett „jó” előíró kijelentésről. Mindezeket azért tartja „jó”-nak, mert „megfelelnek azoknak a releváns kritériumoknak (az igazságosságnak, a szépségnek, az igazságnak vagy a hatékonyságnak), melyeket az ezt ‘tudó személy’ beszélgetőtársaiból álló kör elfogad”<sup>13</sup>. Anélkül, hogy már most részletesebben elemezném felfogását itt csak a kritériumoknak való megfelelés mozzanatát emelném ki. Nézzük hát, mi áll össze a mozaik darabkáiból!

A szokások hangsúlyozása a tudás pragmatikai aspektusára hívja fel figyelmünket. Az erről szóló részek sajátosan ötvözik a pragmatikus, a logikai, az analitikus nyelvfelfogást, s a beszédaktusok elméletét Wittgenstein megfigyeléseivel. Nem teljesen alaptalanul, hiszen e felfogások valóban rokonságban állnak egymással (ha ironizálni akarnék, azt mondanám, mindegyik valamilyen típusú nyelv valamilyen aspektusával foglalkozik). A nyelv pragma-

<sup>11</sup> i. m. 36. o.

<sup>12</sup> i. m. 45-46. o.

<sup>13</sup> i. m. 46. o.

itikai aspektusa a kijelentés mint mondat értelmét a kijelentésre mint gesztusra vonatkoztatja, azaz arra a beszédhelyzetre, melyben e kijelentés elhangzik. A kijelentés célja és hatása éppoly érdekes itt, mint az értelme. Wittgenstein is úgy kerül a képbe, hogy „figyelmét a diskurzusok hatásaira összpontosítja”<sup>14</sup>.

Itt kerülnek elő tehát a korábban csak megemlített oldalak a nyelvjátékok „módszeréről”. A „nyelvjáték” ugyanis Lyotard számára egész műve egyik központi kategóriája, mely meghatározza, hogyan közelít vizsgálata tárgyához, és megalapozza következtetéseit. A mű módszertani bázisa tehát a wittgeustei nyelvjáték koncepció, kiegészítve (s ezáltal jelentősen módosítva) három másik szabállyal. (Részletezve: 1. A szabályok a játékosok közötti (esetleg implicit) megállapodás tárgyai. 2. Nincs játék, ha nincsenek szabályok. 3. Minden kijelentés a játék egy lépésének tekintendő.<sup>15</sup>)

Wittgenstein — folytatja Lyotard — „a kijelentések általa megkülönböztetett típusait nyelvjátékoknak nevezi”<sup>16</sup>. Ha emlékszünk a hivatkozott 23. paragrafusra, sejtjük, hogy valami itt nincs rendben. Ha felütjük a művet a kérdéses helyen, láthatjuk, hogy itt nem kifejezetten kijelentésekről van szó, hanem bármiféle tevékenységről, melyben szerepet játszik a nyelv: a parancsadástól a színjátszásig, vagy éppen „kérdezni, megköszönni, átkozódni, köszönni, fohászolni”<sup>17</sup>. Ha nagyon szemtelen akarnék lenni, hozzátenném: elhallgatni valamit. Ez vajon milyen kijelentés lenne? Sokszor még csak mondatokról sincs szó. De ez csak kis apróság. Menjünk tovább!

„Ezzel a fogalommal az volt a célja, hogy minden különböző kijelentéskategória a sajátosságait és a lehetséges használatát előíró szabályok révén meghatározható legyen, pontosan úgy, ahogy a sakkjátékot is azoknak a szabályoknak a sora definiálja, amelyek a figurák tulajdonságait vagy a megengedett lépéseit meghatározzák” — írja Lyotard<sup>18</sup>. Valóban, a játék metafora és a szabálykövetés problémája gyakran előkerül a *Vizsgálódások* lapjain. Túlzás lenne azonban a játékot feltétel nélkül besorolni a szabálykövető viselkedések közé. A játékok nagy része valóban szabályok szerint történik, ám maga Wittgenstein hívja fel a figyelmünket azokra a játé-

<sup>14</sup> i. m. 26. o.

<sup>15</sup> i. m. 26-27. o.

<sup>16</sup> u. o.

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, 1992., 31. o.

<sup>18</sup> *A posztmodern állapot*, 26. o.



kokra, melyeknek nincsenek szabályaik<sup>19</sup>. Noha a külső szemlélő felállíthat szabályokat, melyeknek megfeleltek, a résztvevők játékok során nem igazodtak egy jól meghatározott szabályrendszerhez. A kívülálló megfigyelő tárgyiasító, elidegenítő hozzáállása persze teljesen érdektelenné is teheti, hogy a játék szereplői esetleg tiltakoznának a saját élményeiket legfeljebb „hamis tudatnak” minősítő megközelítés ellen. Így kívülálló, megfigyelő társadalomtudósunknak (legyen modern vagy posztmodern a perspektívája) tág tere nyílik, hogy szabályok létrehozására hivatkozzék bárhol, ahol csak szabályszerűséget meg tud figyelni. Ha kellő általánossággal beszél a nyelvjátékok szabályairól, akkor még azt a fáradságot sem kell vernie, hogy legalább egyetlen ellenpéldát találjon, ami miatt elgondolkozhatna felfogása határaitól. Lyotard például — emlékszünk — azt állítja, azt posztulálja, hogy „nincs játék, ha nincsenek szabályok”<sup>20</sup>.

Szerencsére egy lábjegyzetben megjegyzi, hogy ez a felfogás már „idegen” Wittgenstein szellemétől. Ám ez az a pont, ahol — úgy vélem — Lyotard álláspontja talán posztmodern egyes gondolkodókhoz képest, ám ha a háttérben ott áll Wittgenstein is, akkor ez már nem mondható róla lelkiismeretfurdalás nélkül. Lyotard ugyanis a modern gondolkodás racionalizmusát követeli épp akkor, amikor — a nyelvjátékok eredeti wittgensteini felfogása segítségével — legalább a nyelv megértésében túlléphetne rajta. Az a módszertanát alátámasztó alapelv pedig, mely szerint „beszélni annyit tesz, mint viaskodni a szó játék értelmében”, s „a beszédaktusok egy általános viadalhoz tartoznak”<sup>21</sup>, egyenesen (a szó játék értelmében vett) harcos racionalistává avatja.

De térjünk vissza a mű gondolatmenetéhez! A történet, melyet elmesél nekünk, a modern tudomány intézményei, közelebbről a francia és német egyetemek XVIII–XIX. századi megreformálása-  
kor ill. alapításakor tekintetbe vett megfontolásokat ismerteti, melyek eme intézmények rendjét, s az általuk létrehozott tudást hivatottak „legitimálni”. Megállapítja, hogy mind a szabadságra hivatkozó, s főként a francia tradíciókra jellemző *állami-politikai*, mind pedig a szellem kiművelésére hivatkozó, s főként a német egyetemi tradíciókhoz tartozó *filozófiai* legitimáció elvesztette hitelét<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Filozófiai vizsgálódások* 83. §

<sup>20</sup> A posztmodern állapot, 27. o.

<sup>21</sup> u. o.

<sup>22</sup> i. m. 69–74. o.

A tudomány és a technika egymással és a hatalommal való összefonódását taglaló — egyébként érdekes — fejtegetések már a folyamat leírásának elején sem mentesek a túlzásoktól. Még csak a XVII. századi tudomány viszonylag olcsó kutatásairól van szó, s máris így jellemzi a helyzetet: „Tehát pénz nélkül nincs bizonyíték, nincs igazolt kijelentés, és nincs igazság. A tudományos nyelvjáték a gazdagok játékává válik, ahol is a legnagyobb esélye a leggazdagabbnak van arra, hogy igaza legyen. Egyenlőség rajzolódik ki a gazdagság, a hatékonyság és az igazság között.”<sup>23</sup> A tudomány termelőerővé válása és a magáncégek által finanszírozott kutatóintézetek megjelenése miatt a még létező „tisztá” tudományt művelő (s ennek megfelelően kevesebb pénzhez jutó) kutatóközpontok létének elismerése<sup>24</sup> ellenére is egyenesnek látja az utat oda, hogy „a mai támogatók diskurzusában az egyetlen hihető tét a hatalom”<sup>25</sup>.

Az emancipációs és spekulatív (filozófiai) nagy elbeszélések egységesítő és legitimáló ereje tehát egyaránt lehanyaglott<sup>26</sup>. Egyelőre még úgy tűnik, nem a tudománnyal van baj, csak a legitimációval, s azzal is csak azért, mert az eddigi elbeszélések elavultak<sup>27</sup>. Hamarosán kiderül azonban, hogy nem pusztán erről van szó.

A tudományt Lyotard az ismeret részhalmozásának tartja<sup>28</sup>. Az ismeret pedig „olyan állítások halmaza, amelyek a tárgyakat megjelölik vagy leírják, és igazak vagy hamisak lehetnek”<sup>29</sup>. Meglepően régimódi tudományfelfogás. Azt mondani, hogy a tudomány „denotatív állításokból áll”<sup>30</sup>, elég egyértelmű választás Kuhn után, aki éppen azt hangsúlyozta, hogy a tudományos fejlődés alapegysége a paradigma, melyben a kutatási hagyomány alapjául szolgáló elmélet szorosan összefonódik annak alkalmazásaival, a bevett kutatási (pl. mérési) eszközökkel s azokkal a látásmódokkal, melyek a problémamegoldás mintáit adják a tudósjelölt kezébe. A paradigmák helyett újra az elméleteket, sőt, pusztán az állításokat helyezni a figyelem fókuszába! Lenyűgöző hűség a modern tudományképhez olyan helyzetben, ahol már adva vannak a fogalmi eszközök a rajta való *ütl*lépéshez.

<sup>23</sup> i. m. 97. o.

<sup>24</sup> i. m. 99. o.

<sup>25</sup> i. m. 100. o.

<sup>26</sup> i. m. 82. o.

<sup>27</sup> i. m. 64. o.

<sup>28</sup> i. m. 45. o.

<sup>29</sup> u. o.

<sup>30</sup> u. o.

A helyzetet még furcsábbá teszi, hogy pár oldallal később a tudományos tudás bizonyításáról szólva arról beszél, hogy ennek szabályai legitimációt igényelnek, s a társak közötti „szerződés” tárgyai. „Ebből adódik a tudás kétféle ‘fejlődése’ közti különbség is: az első a megállapított szabályok keretében megtett új lépéssel (új érveléssel) függ össze, míg a másik új szabályok kitalálásával, tehát a játék megváltoztatásával”<sup>31</sup>. Kísérteties a hasonlóság Kuhn filozófiájával, egészen pontosan a tudomány normál és forradalmi időszakainak megkülönböztetésével, s Lyotard valóban rá is hivatkozik<sup>32</sup>. Ami azonban itt olvasható az csak hasonlít *A tudományos forradalmak szerkezetére*. Kuhn ugyanis kifejezetten hangsúlyozza a szabályok keresésével kapcsolatos nehézségeket. A Lyotard által „implicitnek” tekintett szabályok a (példák alapján követett) paradigmáknak pusztán nyelvi interpretációi, racionalizálásai<sup>33</sup>. Ha figyelembe vesszük azt is, hogy e paradigmák a legtöbb esetben nem tudatos szinten vezérlik a gyakorlatot, s köztudottan nehezen megfogalmazható (a szó szoros értelmében vett) látásmódokat is magukba foglalnak, akkor érthetővé válik, miért nehéz szabály(rendszer)ként azonosítani azt, ami paradigma.

De ne feledjük, hogy Lyotard a tudományt a denotatív állítások részhalmazaként fogja fel. Nem csoda hát, ha mindezek az aspektusok kívül maradnak a tudományos tudás általa adott leírásán, s marad az egyetlen kérdés: az érvelés szabályainak legitimálása. A paradigmaválasztás problémáját is így veti fel: „A bizonyítékokat hogyan bizonyítják? vagy általánosabban (és szociologizálóbban, vagy inkább politikusabban?): Az igazságfeltételeket ki dönti el?”<sup>34</sup> A válasz persze kézenfekvő: maguk a tudósok (hozzátenném: jó esetben). Lyotard megfogalmazása: „nincs más bizonyítéka a szabályok helyességének, mint a szakértők konszenzusa”. A mű elején (más összefüggésben) elejtett egy véleményt, miszerint a vitákban elért „konszenzus erőszakot tesz a nyelvjátékok heterogenitásán”<sup>35</sup>. Nem hangzik túl pozitívnak ez az értékelés, de majd meglátjuk, mi lesz belőle. Egyelőre csak annyit hadd tegyek hozzá, ha már Kuhnra hi-

<sup>31</sup> i. m. 94. o.

<sup>32</sup> i. m. 146. és 94. láb.

<sup>33</sup> Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat, 1984., 70-71. o.

<sup>34</sup> *A posztmodern állapot*, 66.o.

<sup>35</sup> i. m. 9. o.

vatkozik, hogy Kuhn úgy véli, nincs is jobb lehetőségünk, mint-hogy a paradigmaválasztás kérdését a tudósokra bizzuk. Sokat bírált filozófiája fenntartja, hogy a tudományos kérdésekről, így az elfogadható módszerekről, a megbízható igazolási eljárásokról, az ígéretes elméletekről — s Kuhn itt mindig a természettudományokra gondol — az érett tudományos közösség kizárólagos joga dönteni<sup>36</sup>. S mindezt nem normatív, hanem leíró értelemben mondja: „A tudományok létfeltétele, hogy a paradigmák közötti választás egy sajátos jellegű testület tagjainak kizárólagos joga legyen. ... A közösség tagjait úgy kell tekinteni, mint akik közös képzsük és tapasztalataik folytán egyedüli letéteményesei a játékszabályoknak...”<sup>37</sup>. A tudomány fejlődésének biztosítéka is, ha egyáltalán valahol, akkor a tudósközösség természetében rejlik. A fejlődésre „mi lehetne jobb kritérium, mint a tudományos közösség döntése”<sup>38</sup>. Természetesen Lyotard nem ennyire engedékeny. Számára nem feltétlen érték a tudomány autonómiája. Az intézmények legitimációjára irányuló felszólítás ugyanis aligha elégszik meg legitimációként az intézményre való hivatkozással.

Lyotard maga is azt állítja, hogy „a modernitásnak az az általános beállítódása, hogy a diskurzus feltételeit a feltételekről szóló diskurzusban határozza meg”<sup>39</sup>. Mikor pedig a posztmodern tudományos tudásról beszél, akkor példaképpül a matematikát állítja elénk<sup>40</sup>, mely saját érveléseinek érvényességét a bizonyításelmélettel saját vizsgálódásainak körébe vonta. A formális bizonyítások érvényességét vizsgáló matematikai logika a matematikai stúdiumok s a matematikusképzés integráns része.

A reflexivitáson kívül a lehetséges formális matematikai elméletek határtalan sokfélesége is olyan sajátossága e tudomány utóbbi száz éves fejlődésének, mely kedvessé teheti őt a posztmodernnek szemében. Hasonlóképpen az is, hogy a formális rendszereken belül már nem eshet szó a klasszikus értelemben vett igazságról, melynek kutatása a tudományt legitimáló nagy elbeszélésként mintha elkerülné Lyotard figyelmét. Sőt, egyenesen azt írja, hogy „nem évelt el az a kérdés, hogy mi az igaz, és mi az igazságos?”<sup>41</sup>

<sup>36</sup> *A tudományos forradalmak szerkezele.* 218-219. o.

<sup>37</sup> i. m. 223-224. o.

<sup>38</sup> i. m. 226. o.

<sup>39</sup> *A posztmodern állapot,* 67. o.

<sup>40</sup> i. m. 118. o.

<sup>41</sup> i. m. 117. o.

A formális axiómarendszeren belüli tételekkel kapcsolatban nem az a kérdés, hogy igazak-e, hanem hogy levezethetők-e az axiómákból. Csak akkor lehet felvetni az igazság kérdését e tételekkel kapcsolatban, ha a rendszer egy modelljéről beszélünk, éppúgy ahogy az axiómarendszer definiálatlan alapfogalmai is csak a modellezéskor nyernek jelentést. Ha a formális matematika a posztmodern tudomány paradigmája, akkor persze azonnal érthetővé válik miért volt a nyelv leírásában kitüntetett szerepe a szintaxis, a szemantika és a pragmatika megkülönböztetésének. A formális elméletek esetében ugyanis maga a tudományos gyakorlat választja szét elég világosan e területeket.

A könyv utolsó fejezete, a paralógia révén elért legitimáció lehetőségeit kutatja. Paralógia alatt Lyotard nem egyszerűen érthetlenséget, értelmetlen érvelést ért, hanem az ész kialakított rendjét összezavaró lépéseket a nyelvjátékban<sup>42</sup>, az anarchista ismeretelméletre utaló antimódszert<sup>43</sup>.

A tudomány legitimációja elleni fellépés itt átcsap a tudomány elleni érvelésbe. Mert míg Kuhnnál a normál tudományos és a forradalmi fejlődés egymás kiegészítéseként jelenik meg, addig Lyotard (éppúgy mint Feyerabend) a szabályokat felrugó változtatások mellett — és kizárólag ezek mellett — érvel. A posztmodern tudományt szerinte „az eldönthetetleniségek, az ellenőrzés pontosságának határai, a kvantumok, a nem teljes információk konfliktusa, a 'törtobjektumok', a katasztrófák és a gyakorlati paradoxonok” érdeklí<sup>44</sup>. Nem ezek *is*, hanem *ezek*.

Ez az a pont, ahonnan Lyotard (éppúgy, mint Feyerabend) álláspontja felmutatja ideológikus természetét. Míg korábban úgy tűnt, hogy az igazságra vonatkozó kérdést érvényesnek tartja, most az derül ki, hogy a tudomány normál működése, ahogy azt Kuhn leírja, irritálja. A saját szabályait maga alakító, s e szabályok felborítását csak vészhelyzetben megengedő tudományos közösség viselkedését „terrorizálónak”<sup>45</sup> nevezi. „Számptalan olyan tudós volt, akinek a 'lépését' — néha évtizedeken át — figyelmen kívül hagyták, vagy elnyomták, mert az elért pozíciókat nemcsak az egyetemi és a tudományos hierarchiában, hanem a problematikában is túl erő-

<sup>42</sup> i. m. 131. o.

<sup>43</sup> i. m. 210. és 211. lábj.

<sup>44</sup> i. m. 128. o.

<sup>45</sup> i. m. 137. o.

szakosan destabilizálta. Minél erősebb egy 'lépés', annál könnyebb megtagadni tőle a minimális konszenzust, éppen azért, mert megváltoztatja azokat a játékszabályokat, amelyekre a konszenzus épült. Ha azonban a tudományos intézmény ily módon funkcionál, akkor egy közönséges hatóságként működik, amelynek a viselkedését homeosztázis szabályozza."<sup>46</sup> Nem éppen értékmentes ítélet. A fügefalevél alatt, úgy tűnik, heves szenvedélyek dúlnak, s állítják a legkülönbözőbb tudományokból származó tényanyagot olyan rendbe, mely a tudományos tudás jelen állapotának politikailag átfűtött leírását adja. Ha ezzel a háttérrel vetjük fel a tudomány legitimitásának kérdését, akkor az valóban már nem a tudásról, hanem sokkal inkább a hatalomról szól. De hát ezt láttuk előre — mondhatja kedves olvasómi. Valóban: a kör bezárult.

De vajon miért volt e harc? Minek a nevében rántott kardot Lyotard? Egy olyan nyitott tudomány eszményéért, mely „a stabil rendszer antimodelljét szolgáltatja. Minden kijelentéshez ragaszkodik, ha az a tudottól eltérőt foglal magában, valamint argumentálható és bizonyítható.”<sup>47</sup> Itt álljunk meg egy pillanatra. Ismét megszólalt bennem a kisördög: vajon hogyan képzei Lyotard az argumentációt és a bizonyítást? Ha ugyanis állításait mindenkinek úgy kell bizonyítania, hogy közben nem támaszkodhat semmire, amit a többiek — tudós- és játékosársai — igaznak tartanak, akkor egyáltalán nem beszélhetünk érvelésről, csak fecsegésről, vagy formális (jelentés és igazságérték nélküli) mondatok valamilyen előre megadott logika szerinti következtetéseinek vizsgálatáról. Az érvelés valaminek az igazsága mellett (vagy ellen) ugyanis feltételezi valami másnak az igazságát. A bizonyítás hasonlóképpen olyasmire hivatkozhat csak, aminek vagy már beláttuk, vagy feltételezzük az igazságát. Ezek nélkül az érvelések üveggyöngyjátékok csupán, s szerepük a különböző lehetséges gondolatmenetek feltárása különböző lehetséges logikák mentén. Ez valóban a formális matematika eszményével rokon, de annak eredeti, hilberti felfogásánál jóval radikálisabb. Ha az ember csak azt látja, hogy „a tudományban nincs olyan általános metanyelv, amelyre az összes többi nyelv átírható, s melyben azok értékelhetők”<sup>48</sup>, akkor valóban ez a legtisztességesebb álláspont. Így lesz a reménybeli tudomány „a 'nyitott rendszer' olyan

<sup>46</sup> i. m. 136-137. o.

<sup>47</sup> i. m. 138. o.

<sup>48</sup> u. o.

modellje, ahol egy kijelentés azért fontos, mert 'elképzeléseket szül', vagyis más kijelentéseket és más játékszabályokat."<sup>49</sup> Itt azonban már nem nagyon beszélhetünk igazságról. Ha pedig az elképzelések gazdagsága a legfőbb érték, akkor miért is akarnánk meggyőzni egymást? Így nemcsak az érvelés lehetősége veszhet el, hanem az igénye is. A meggyőzéssel ugyanis valaki felad egy álláspontot. Az elért konszenzus azonban — hadd idézzem ismét — „erőszakot tesz a nyelvjátékok heterogenitásán”<sup>50</sup>. Az új elképzelés hívének eszerint addig kellene védenie álláspontját — függetlenül attól, hogy még hisz-e benne —, amíg valaki át nem veszi tőle a szerepet? S ha ilyet nem talál, akkor mindhalálig? Sok más kérdés is felmerül még, ha így gondolkodunk.

De valóban ilyen lenne a tudás posztmodern állapota? E kérdéskörnek, úgy vélem, lehetséges olyan felfogása is, mely hasonló tények alapján, legalábbis részben ellentétes következtetésre jut. A látásmódok, paradigmák sokfélesége, a tudományok saját határai iránti érdeklődése ugyanis nemcsak az állandó viaskodáshoz, hanem egymás jobb megértéséhez is elvezethet. E megközelítés — mely hősünk számára puhánynak tetszhet —, az elméletek és új módszertani elképzelések öncélú és áttekinthetetlen burjánzása helyett a bölcsességet vagy a (meglehetősen régimódián hangzó) józan ítéletet részesítené előnyben, a harc helyett az odafigyelést a másikra, annak feltételezését, hogy a „másiknak mondanivalója van”. Ez a hermeneutika — Gadamer szerint. Ám a hermeneutika — Lyotard szerint — azokhoz a „nagy elbeszélésekhez” tartozik, melyektől elsőként<sup>51</sup> vonta meg a bizalmat.

*Budapest**Kiss Olga*<sup>49</sup> u. o.<sup>50</sup> i. m. 9. o.<sup>51</sup> i. m. 7. o.

# Erkölcös-e a kapitalizmus?

## A szférák elkülönítésének és határainak problémájáról<sup>1</sup>

A marxista szocializmus összeomlása nyilvánvalóan az egyik legjelentősebb eseménye ennek a századvégnek: egy világ dől össze, s ebből az ember azt a következtetést vonja le, hogy a másik — amelyet a szabad világnak hívtunk — győzelmet aratott. Ez kissé ta-

(Bevezető sorok André Comte-Sponville tanulmányához.)

Comte-Sponville, ahogyan mondani szokás, jött, látott, és győzött. Az elmúlt év végén láttuk, hallottuk őt Budapesten, amikor *Erkölcös-e a kapitalizmus?* címmel előadást tartott a budapesti Francia Intézetben. (A szöveg, — amelynek fordítását alább közöljük, — a filozófus *Érték és igazság* c. tizenkét „cinikus” tanulmányt tartalmazó kötetében található /P.U.F. Paris: 1995. 207–227. o./.)

Mit kell tudnunk a Sorbonne és a francia filozófiai élet eme feljövőben lévő új csillagáról? Először is, hogy „hivatásos” filozófus, — ami nemcsak azt jelenti, hogy jó néhány könyv van már a háta mögött, hanem azt is, hogy valamilyen formában mindig „benne volt” a filozófia terjesztésében és oktatásában. (Ennek, valamint filozófussá nevelődésének történetét egyébként, — Flaubert *Érzelmek iskolájá*-ra utalva, — a *Filozófia iskolája* c. kötetében beszéli el.) Azután pedig, hogy „morálfilozófus”, — vagyis ahhoz a nemzedékhez tartozik, amely napjainkban a posztmodern korszakot látszik felváltani. (Tavaly jelent meg *Kis értekezés nagy erényekről* c. könyve, mely az év filozófiai bestsellere lett Franciaországban, s máris számos nyelvre lefordították, vagy készülnek lefordítani — reméljük, jövőre magyarul is megjelenik). Végül pedig, s legfőképpen, hogy Comte-Sponville modern „cinikus”. Azt, hogy mit kell értenünk ezen, a filozófus saját vallomása alapján szeretném röviden összefoglalni.

A politika végérvényesen „megbukott”, — ez talán napjaink egyik legnagyobb filozófiai tanulsága az ő nemzedéke, de egyben a mi nem-

---

<sup>1</sup> *L'Expansion*, n°420, 1992. január



lán elhamarkodott lenne. Semmi nem zárja ki, hogy két konkurens rendszer egyaránt megbukjon, és még sohasem láttunk olyat, hogy egy civilizáció, még ha legyőzetlen is, halhatatlan legyen.

zedékünk számára is (bár mi a másik felén éltünk Európának). Nem csupán ez, vagy az a politika bukott meg, hanem a politika en bloc, a politika egyáltalában. Nem is olyan régen, 1968-ig, történtek ugyan kísérletek a politika morállal történő „feljavítására” (ld. például Sartre kétségbeesett erőfeszítéseit, vagy az ún. „szélsőbalosok” esetét), ámde ezek sorra kudarcot vallottak. Az így kialakult helyzetben felmerül hát a kérdés, hogy lehet-e az embernek másra is törekednie, mint a „jó” politikára? Erre a kérdésre próbál Comte-Sponville választ adni, mondván, hogy ez a helyzet talán nem is olyan új, általánosított vonásait szinte valamennyi történelmi korszakban felismerhetjük.

Alapjában véve, — s szorosan kapcsolódva a demokrácia modern fogalmához, — az ember és az „intézmények” egymáshoz való viszonya jelenti itt a megoldandó problémát, amelyet Comte-Sponville az igazság és az érték kapcsolatának örök filozófiai kérdéseként igyekszik megragadni. Ez utóbbi viszonyt illetően már az ókortól kezdve két ellentétes álláspont volt lehetséges, melyek közül a dogmatizmus képviselői (Szókratész, Platón) az egyetemes igazság létezését állították, amely mint érték, egyben a gyakorlatot is irányítja. Velük szemben a szofisták (Gorgiász, Protagorász) azt vallották, hogy az igazságokat is az értékítéletek mintájára gondoljuk el, s mivel ezek az ítéletek szubjektívek, ezért az igazság is az, vagyis nincs igazság. A szofisztika álláspontja alkalmassabbnak látszott a demokrácia számára, mert eszerint az igazság és az érték csakis a nyelv által, a nyelv számára létezik, amennyiben az nem objektív, abszolút racionalitást fejez ki, (mint a *logosz* Hérakleitosznál vagy Platónnál), hanem egy esztelen álláspont vagy érdek védelmét jelenti. Szofisztika és demokrácia összefüggése tehát abban ölt testet, hogy minden igazság szavazás tárgyává tehető.

Comte-Sponville szerint azonban a dogmatizmus és a szofisztika antagonizmusa nem csupán az antikvitás sajátja. Gyakorlatilag mindig dogmatizmus az, ha egy normatív vagy preskriptív állítást igazságként fogalmazzunk meg. Ha az értéket igazságnak tekintjük, akkor létrejön a cselekvés tudománya, mely nem csupán a tett utólagos megértését teszi lehetővé, hanem azt is, hogy már előtte ítéljünk róla, s mivel az igazság egyetemes, hogy elő is írjuk mindenki számára. Másszóval a hatalomnak azokhoz kell tartoznia, akik „tudnak” (az őstípus Platón filozófus-királya), és a tudományosan megalapozott cselekvés ettől kezdve nem tud mit kezdeni a demokráciával: egy igazságot nem lehet megszavazni (totalitarizmus)!

A demokrácia mai általános győzelmével egészen más fajta veszélyt jelent a modern szofisztika. Itt, mivel mindenkinek megvan a maga igazsága, a bőség zavarával küzdünk, és objektív igazság híján, csak a csoport, a többség törvénye látszik az egyéni nézőpontok tragikus szétszórtságától való menekülés egyetlen módjának. Ezért, ha a szofisztika ma

Különben is, minek a győzelem, ha nem tudjuk, miért élünk? És minek a harc, ha már nincsenek ellenfelek? A kommunizmus veresége inkább fokozza a liberális világ rossz közérzetét, mintsem enyhíti azt: hiszen abban a küzdelemben, melyet a számára abszolút rossznak tűnő ellen (kollektivizmus, totalitarizmus ...) folytatótt, a Nyugat létezése értelmét, és jobb híján, tulajdon erényének bizonyítékát találhatta meg. Ez nem igaz többé: a kapitalizmus ezen túl ellenség, vagy mindenesetre vetélytárs nélkül, következésképpen igazolás nélkül él tovább. Győzelmével csak az elha-

gyózni is látszik a különböző dogmatizmusok (marxizmus, vallás) felett, mégis, mintha újjászülni látnánk bizonyos csoport-dogmatizmusokat. Csakhogy most nem megint a szofisztikát kellene kijátszani ezzel az új dogmatizmussal szemben, hanem — hogy megint az ókornál maradjunk, — a cinizmust, Diogenész vagy Kratész cinizmusát, amelyet Comte-Sponville az állhatatos és büszke, minden konvenciótól és dogmától mentes erényként jellemez.

Megszületett tehát korunk jelszava: a politika és a morál szétválasztása. Ehhez a szétválasztáshoz, vagyis a cinizmushoz Comte-Sponville, saját bevallása szerint, nem is annyira Diogenész, mint inkább Machiavelli révén jutott el, akinek a politikai cinizmusa, a szétválasztás tényén túl, nem sok közösséget mutat ókori elődjének morális cinizmusával. Diogenésznél ugyanis az elkülönítés a morál javára történik: az erény minden, a politika semmi, többet ér az erény hatalom nélkül, mint a hatalom erény nélkül. Machiavellinél ellenkezőleg, a hatalom a minden, és az erény a semmi, többet ér a hatalom erény nélkül, mint az erény hatalom nélkül. Ezek azonban még csak korlátozott cinizmusok, melyek kizárják egymást. A dogmatikusok és a szofisták ugyanis mindvégig egy közös előfeltevés alapján álltak szemben egymással, ti. hogy az értéknek és az igazságnak együtt kell előfordulnia. Az általános (vagy pán-) cinizmus ennél tovább megy, és a nem együtt előfordulás tényét állítja (virtuálisan ez az álláspont már Diogenésznél és Machiavellinél is megvan): a politikát és a morált azért kell egymástól elválasztani, mert, ezt megelőzően, az igazság és az érték, sőt, a valóság és a jó, a Sein és a Sollen is már el vannak választva egymástól. Machiavelli a dolog tényleges igazságát (*verita effettuale della cosa*) választja, s azt mondja, hogy az igazat, nem pedig a jót kell követnünk, vagyis, hogy a valóságnak, s ne az értéknek vessük alá magunkat. Az antik cinizmus képviselői, radikális antiplatonizmusuktól vezettetve, a morálnak a politikáról való leválasztására és az erény autonómmá tételére töreksznek minden megismeréssel szemben. A cinikus tehát az akaratot, és nem a megismerést teszi az érték alapulvévé, s szerinte az értéket kell mindig követnünk, mert csak a jó, nem pedig az igaz számít. Nem mintha nem lenne igazság, de az igazság morálisan érték nélküli, a bölcsnek teljesen szabadon kell azt az értéket kitalálnia, amelyet gyakorlatla megvalósít.

gyatottsága ér fel, és megszületik a gyanú, hogy *a semmiért* győzött. Ünnepek utáni kiábrándulások ... Milyen szép volt a Nyugat Brezsnjev idején! S most itt áll egyedül, munkanélküli millióival és ezzel a sok milliárdnyi éhezővel körülvéve, akik még csak nem is fenyegetik. Gazdaságilag, katonailag a Nyugat soha nem volt ilyen erős. Ámde minek az erő, ha már nincsen hit? A kapitalizmus meztelen: legyőzte a kommunizmust, de ki fogja megvédeni önmagától?

Az érték és igazság éles különválasztását fenntartó „általánosított cinizmus” lesz tehát Diogenész és Machiavelli legfőbb üzenete napjaink számára. Comte-Sponville szerint ez nem jelent visszatérést a szofisztikához, nem vezet relativizmushoz, hanem a tett, a cselekvés abszolútumának kimondását jelenti. Arról van szó, hogy korunkban az abszolútum többé már nem elméleti, hanem gyakorlati, nem általános, hanem egyedi, és nem értelmi, hanem érzéki. A személyes elutasítás korába léptünk, amikor is mindenki csak egyénileg küzdhet a lehetséges rosszal szemben. Ha érvelni akarunk azok ellenében, akik nem szeretik a feketét, akkor a saját akaratunk erejével kell tennünk ezt. Egyik oldalon állnak azok, akik nem szeretik a feketét, a másikon pedig azok, akik nem szeretik a rasszizmust. Az igazság itt nem segít, mert nem tartozik egyik táborba sem. Comte-Sponville üzenete világos: továbbra is egyetlen igazi általánosság létezik, az igazság, de ez még azokon sem segít, akik az igazságot szeretik. Így azután minden harc két esélyes. A cinikusnak lenni annyi, mint megérteni: nem arról van szó, hogy igazunk legyen, hanem arról, hogy mi legyünk az erősebbek. A csoport-szofisztika helyett most — mondhatnánk — a csoport-erőszakkal találkozunk, amely különös, meta-etikai relativizmussal ruházta fel az értékeket. A szofisztika tévedése abban állt, hogy a meta-etikai relativizmust az abszolút relativizmussal tévesztette össze, és nemcsak azt állította, hogy az érték a vágy által és a vágy számára van, hanem továbbmenve úgy gondolta, hogy az igazsággal is ez a helyzet.

Ezt a meta-etikai relativizmust Comte-Sponville egyik legkedvesebb filozófusa, Spinoza is sugallni látszik, amikor *Etiká*-jában azt fejtegeti, hogy „nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire és kívánunk valamit, mert jónak ítéljük, hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk rá, akarjuk, vágyódunk rá és kívánjuk”. Amire Spinoza tanít bennünket, hogy ti. szeressünk, de a szeretetünk abszolutizálása nélkül, az Comte-Sponville értelmezésében szintizta meta-etikai relativizmus, szintizta cinizmus. Abszolút nézőpontból tekintve ugyanis egyetlen érték sem igaz, s egyetlen igazság sem érvényes. De, teszi hozzá a francia filozófus, az igazságnak nem is kell érvényesnek lennie, hogy igaz legyen, és az értéknek sem kell igaznak lennie, hogy érvényes legyen.

Összegezve a mondottakat: az igazság egyszerre objektív, mint igazság, és szubjektív, mint érték. Az igazság azonban azért nem veti alá magát a vágnak, mert igaz (minden igazság egyetemes), s csak azért le-

## Az értékek problémája

Egy ilyen méretű geopolitikai felfordulás — a rendszerek és ideológiák összeütközése után — ismét a gazdaságok vetélkedését és a civilizációk egymásmellettségét vagy kölcsönös áthatását állítja előtérbe. Gazdaságról szólva kétségtelenül Ázsia hatalmának megnövekedése a legfontosabb. És a civilizációt illetően? Attól tartok, hogy ez a miénk kudarca, a piszkos zsugoriságba és a nevetségességbe való lassú belesüllyedése lesz. Tekintsenek csak (néhány művésztől eltekintve) kortárs művészeti múzeumainkra, és kérdezzék meg maguktól: kit képes mindez vonzani a világon, kinek adhat ez álmokat, kit képes ez éltetni? Ámde a művészet pusztán csak tünet. Minek a tünete? Ezerszer elmondtuk: az ürességé, a nihilizmusé, minden dolog elüzletiesedéseé ... Olyan művészeink vannak, amilyeneket megérdemlünk. Hogyan is vethetnénk szemükre a jelentéktelenségüket, ha a társadalmunk olyan, hogy már nincs semmi mondanivalója? A piac csak árucikkeket ismer, hogyan is lehetne ebből egy civilizáció? Győzött a kapitalizmus: végre leráztuk, hangoztatják mindenütt, a pénz és a gazdagság ősi zsidó-keresztény kárhozzátását ... Rendben van, de mi marad akkor? Tud-e még valamit ajánlani a Nyugat a világnak? Elégge hisz-e a saját értékeiben ahhoz, hogy megvédje

het érvényes, mert a vágy aláveti magát neki (különös érték: annak számára, aki szereti). Az általánosított cinizmus tehát, mindkét (dogmatikus, szofista) egyoldalúságot cáfolja, mert a szférákat elválasztva egyszerre állítja az igaz objektivitását (a szofistákkal szemben), és az érték szubjektivitását (a dogmatikusokkal szemben). Az egyetlen nehézséget egy körforgás jelenti, az, hogy az akarat csak egy olyan morál szempontjából morális, amelyet akarunk. Ez kétségtelenül kör, de csak akkor lenne hibás, ha igazságként akarna egy szubjektív álláspontot megalapozni. Comte-Sponville a nehézséget azzal oldja meg, hogy végül is csupán egyetlen törvény létezik, a szeretet törvénye, az pedig csak annak számára törvény, aki szeret. Így hát akarásaink egyedüli garanciája az erény (az egyének vonatkozásában), és a demokrácia (a népek vonatkozásában).

Sajátos kor a miénk, mert hosszú ideje már csak kijelöli az ember helyét a társadalomban, de nem képes arra, hogy magától, mintegy „önműködően”, valódi képességeink értelmes kibontakoztatásának terepévé alakítsa azt. Erre mindenkinek magának, a saját éreijéből kell vállalkoznia. Végso soron tehát ezért nem „morális” a kapitalizmus önmagában, de az embertől függ: ha kellően „cinikus” pillantást vet a „szféráira”, akkor találhat bennük eszközöket önmaga morális, sőt, etikai lénnyé történő átalakítására. (Dékány András kontrollfordító)

őket? Avagy, ő maga is képtelen lévén tisztelni őket, már csak fogyasztani és üzletelni tud, miközben a halált várja?

A keresztény Nyugat elmúlt: a vallás megszűnt világot teremteni, Isten pedig, ha még egyáltalán jelent valamit, csak magánhiedelem. Ha a vallás [*religion*] az, ami összeköt [*relie*], akkor a Nyugatnak nincs már vallása, akkor talán — ahogyan Michel Serres mondaná — az általánosított nemtörődomség [*négligence*] oltalmába van ajánlva ... Isten társadalmilag halott. A templomok kiürülnek és vasárnap délelőttönként már csak a szupermarketeket tudjuk megtölteni. Ki az, aki elhiszi, hogy ez utóbbiak helyettesítik az előbbieket? Egy társadalom kétségkívül meglehet Isten nélkül is, de nem lehet el szellemi kötelek nélkül: kultúra nélkül, értékek nélkül, ideálok nélkül. Talán innen fakad, mint mondják, a morál visszatérése. Isten már nem felel (vagy a társadalom nem tudja már meghallani), és egyetlen helyettes istenség sem, melyeket a XIX. század hagyott örökölni ránk: a tudomány kudarcot vall, hogy megmondja, mi a jó, mint ahogyan a történelem is, hogy értelmet adjon. Szcientizmus el, messianizmus el ... Már csak a valóság van, és a valóság nem ítél. Más kell tehát. Micsoda? Értékek, elvek, parancsolatok: egy erkölcs. Az igazság nem felel, és más sem helyettünk. Nekünk kell megtennünk, ha legalábbis hűek akarunk maradni azokhoz az emberekhez, akik bennünket teremtettek. A hűség marad meg a hitből, ha a hitet elvesztettük: annál nagyobb szükségünk van morálra, minél kevésbé van vallásunk.

De milyen morálra? Miféle értékekre? Mindenkinek magának kell erről döntenie — még akkor is, ha ezt csak olyan értékek nevében teheti, melyek már a sajátjai. A kultúra köre — a szellem köre. Hogyan ítélnénk a semmiből kiindulva? Minden értékítélet előfeltételezi magukat az értékeket, amelyeket védelmez: és ez az, amiben a szellem mindig megelőzi önmagát. Mit is tudhatnánk az erkölcsről, és hogyan kovácsolhatnánk ki a magunkét, ha először is nem a szüleinktől kaptuk volna azt (ha csak azért is, hogy átalakítsuk)? Nincsenek értékek emlékezet nélkül, nincsenek értékek hűség nélkül. Arról van szó, hogy ne legyünk méltatlanok arra, amit az emberiség csinált önmagából, és arra sem, amit a szüleink vagy a tanítóink csináltak belőlünk. A felettes-én, szokta mondani Freud, a társadalom múltját képviseli, és ez igaz általában minden kultúrára, minden civilizációra: nincs eljövendő morál; a morál csak jelenvaló és hűséges lehet.

Nem kell tehát új értékeket kitalálni, vagy alig. Az értékek, a lényeket tekintve, mindig ugyanazok; a törvény mindig ugyanaz. Több, mint kétezer éve már, hogy megfogalmazták őket, és hogy nagyjából mindenki, aki a Nyugat nagy szellemének számított, tiszteletben tartani, fenntartani és továbbadni igyekezett őket. Velünk kell-e ennek megállnia? Csak a saját szakállamra beszélhetek: Montaigne vagy Spinoza értékei mindig az enyéim is, és lényegileg ez volt már a helyzet Szókratészéivel és Jézus Krisztuséival is. Nem új értékekre van szükségünk, hanem arra, hogy újra feltaláljunk egy hűséget a régi értékekhez. Nem kell a múltat végképp eltörölni: nem eltörlésről, hanem beteljesítésről van szó.

Morál kell tehát — és ebben ma szinte az egész világ egyetért. A 60–70-es évek immoralizmusa mosolygásra készítet: eltekintve a szexuális élettől, amelyet szerencsésen felszabadított, mit változtatott meg a mi értékeink közül, vagy a fiatalságéi közül? Ne dőlünk be a modorosságoknak, akár jók azok, akár rosszak. Mi hagyományosabb (mondjuk ki a szót: mi zsidó-keresztényebb), ami az alapokat illeti, egy Georges Brassens, egy Coluche vagy egy Jean-Jacques Goldmann moráljánál? S miért is kellene ezen megsértődni? Az ember nem talál fel egy új morált, mint ahogyan egy új táncot, nem változtathatja meg értékeit, mint ahogyan a „look”-ját változtatja. Ki döntheti el, hogy a hazugság többet ér az őszinteségnél, hogy az egoizmus különb a nagylelkűségnél, hogy a jóság nem jó? A divatok elmúlnak, másképp fordul a szó, de mit változtat ez a lényegen? Egyébként a morál visszatér a vállalatokhoz is, mint mesél, öltönyben és diplomatafénykéjével, és nem az öltöny fontos.

Kérdés persze, és ide szerettem volna kilyukadni, hogy mi a helye az erkölcsnek egy társadalomban és különösképpen egy gazdaságon vagy egy vállalaton belül. Attól fogva, hogy „a morál visszatér”, mint mondják, még ha ez inkább a beszédmódokra vonatkozik is, mint a viselkedésekre, csábító a morált mindenhez hozzákeverni. Divatos játékszer: minden vállalat saját etikát akar, s abban a reményben ringatja magát, hogy azzal majd sikeresebb lesz. *Ethics pay*, mondják az óceánon túl: az etika fokozza a termelést, az etika gazdagítja az emberi kapcsolatokat, az etika segíti az eladást, az etika teljesítménynövelő<sup>2</sup> ... Érdekek ilyen konvergenciája ne-

<sup>2</sup> Az ún. „*marketique*” ezen ideológiájának kifejtését és kritikáját ld. Alain Etchegoyen.: *La valse des éthiques*, Paris, Ed. François Bourin, 1991.

kem gyanúsnaak tűnik: az etikánál ez aligha megszokott dolog, s igencsak először fordulna elő, legalábbis ilyen mértékben, hogy az erény pénzt hozna a konyhára. Ez talán az *American way of life* legutóbbi vívmánya? Nézzük meg közelebbről.

Nem kétlem, hogy a morál és a gazdaság időnként jól megférhet egymással: miért ne gazdagodhatnánk meg tisztességesen? Mégse keverjük össze elhamarkodottan a moralitást és a legalitást. Hogy a törvény betartásával meg lehet gazdagodni, az eléggé világos. De vajon ismerünk-e sok milliárdos szentet? És hogyan békítjük össze végig a profit logikáját az igazságosság vagy a könyörületesség, már megbocsássanak, logikájával? „A mi vállalatunknál — mondta nekem egyszer egy főnök — nagyobb szeretet uralkodik, mint hinné.” Ennek igazán örülök, de milyen szeretet? Önszeretet vagy a másik szeretete? Vágyakozó, buja szeretet, ahogyan Szent Tamás mondaná (a magunk javáért szeretni a másikat), avagy jóindulatú szeretet (a másikat a maga javáért szeretni)? Elcsábítás vagy tisztelet? Elcsábítás vagy könyörületesség? Ez utóbbi szó félelmet ébreszt és ez sokatmondó. Az igazat megvallva nem annyira a vállalatoktól várjuk ezt. De mire jó ettől kezdve a tettetés? Nem szolgálhatunk két urat, mindig az egyik (legalább az egyik!) elárulását jelenti, ha egyesíteni akarjuk őket. Adjuk meg a vállalatnak, ami a vállalaté, de ne tegyük ezt erkölccsé. Ne redukáljuk a szeretetet a nárcisszizmusok hatékony kezelésére — se az etikát a management-re!

Röviden, mihelyt megértettük, hogy nem nélkülözhetjük a morált, nagy a kísértés, hogy mindenüvé betuszkoljuk. Korjelenség ez, s nem jelentőség nélkül való. A dolog különösen látványos olyan valakinek, aki az én generációmhoz tartozik. Húsz évvel ezelőtt szívesen űztünk sportot az immoralizmusból: a politika elég volt mindenhez (ezt nevezhetjük a „minden politika” ideológiájának), és egy jó politika tűnt az egyetlen elfogadható morálnak számunkra. A mai fiatalok a fordított hibát látszanak elkövetni, és alapjában véve ez az, amit a morális nemzedéknek neveztek: minden morál a számukra, és egy jó morál tűnik nekik az egyetlen szükséges politikának. Tenni kell a nyomor ellen? Ott vannak a Szív Éttermei. Meg kell oldani a bevándorlás problémáit? Ott van az antirasszizmus. A világbékét? Erre szolgálnak a humanitárius akciók. Azt, hogy jó adag nagylelkűség van ebben, én nem kétlem. De hol láttunk olyat, hogy a nagylelkűség politikává vált? Annyi bi-

zonyos, hogy húsz év alatt eljutottunk a „minden politiká”-tól a „minden morál”-ig, és hogy ez a két esetben annak elhibázását jelentette, ami mindkét szférában sajátos és eredeti. Két nemzedék, két hiba...

## A szférák elkülönítése

De térjünk vissza a gazdasághoz! Az, hogy megegyezhet a morállal, mint mondtam, talán a leggyakoribb. Ám a probléma csak akkor igazán érdekes — sőt, igazán morális —, amikor nem ez a helyzet. Hogy egy jó etika a minőséghez hozzájáruló tényező, tehát egy marketing-érv lehet, ez valószínűnek tűnik, de akkor csak marketingről és nem etikáról van szó! A morál önzetlen, sőt erről ismerszik fel. A kereskedő, aki csak vásárlói megtartása miatt becsületes — fejtegette Kant —, még ha mindenben az erkölcsnek megfelelően cselekszik is, azért még nem cselekszik erkölcsösen.<sup>3</sup> Azt, hogy a vállalatnak érdekében áll, hogy legyen egy etikája, szívesen elhiszem; de az, hogy ez az ő *érdeke*, megtiltja, hogy ezt az etikát morálnak tekintsük. Életművészet lenne? Legyünk komolyak: sokkal inkább a munka, az irányítás, az igazgatás stb. művésze... A *management* szó most már rendelkezésre áll (még franciául is), hogy elmondja ezeket a dolgokat, miért kellene az etika szót használni, amely ebben a regiszterben csak illúziókat és zavarokat kelthet?

Alapjában véve arról van szó, hogy ne keverjünk mindent össze, és ezért, mindenekelőtt, a különböző szférák elkülönítéséről. Ez Pascal nagy tanítása: „A szívnek megvan a maga rendje; az észnek is alapelvekre épülő következtetések formájában... nem bizonyítjuk be, ha rendben elősoroljuk a szeretet okait: az ilyesmi nevetséges lenne.”<sup>4</sup> A nevetséges a különböző szférák (a szív és az ész, a szellem és az erő ...) összekeverése, és szintén ez az, amit Pascal zsarnokságnak nevez: „A zsarnokság az egyetemes és a maga határain túlmenő uralom vágya.”<sup>5</sup> Így zsarnok a király, aki uralkodni kíván az elmék felett, vagy a gyáros, aki igényt tart az alkalmazottai szeretetére. Látjuk, hogy a zsarnokság azonos a hatalomra került nevetségessel, mint ahogyan a nevetséges egy virtuális

<sup>3</sup> Ld. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Gondolat K., Bp. 1991. 25. p.

<sup>4</sup> Pascal: *Gondolatok* 283., ford. Pődör László, Gondolat K., Bp. 1983.

<sup>5</sup> Uo. 332.



vagy bukott zsarnoksággal. Ámde minden kornak megvannak a maga nevetségesei, minden kornak megvannak a maga zsarnokai. Melyek azok a szférák ma, amiket főként szét kell választani?

Közülük az első a legnyilvánvalóbb, a *tudományos-technikai szféra*. Így hívtam ezt, amíg orvosokkal dolgoztam együtt, és velük együtt gondolkodtam az ún. bio-etikai problémákon. Hogy a biológiának nincsen morálja, az mindig világosnak tűnt számomra, a bio-etika fogalma, ha szó szerint akarnánk venni, maga a típusa lenne a nevetségesnek. Ám ez a szféra jócskán túlmege ezen. Ha belefoglalják, ahogy illik, a termelési, eladási és igazgatási technikákat, csakúgy, mint a társadalomtudományokat (köztük a gazdaságot), akkor rögtön megállapítjuk, hogy ez a szféra a társadalom teljességét fogja össze a maga — éppoly elméleti, mint gyakorlati — szembesülésében a környezetével és tulajdon létezési eszközeivel. Ez a tudások és találmányok rendje. Horizontális szférának is nevezhetnénk, amennyiben meg van fosztva minden normativitástól vagy transzcendenenciától. „A logikában, — jelentette ki Carnap —, nincsen morál.” S még kevésbé van a biológiában vagy a gazdaságban. Felhozhatnánk erre, hogy egy logikusnak nem kell meghamisítania a bizonyításait; ez kétségtelen, ámde ez a kijelentés logikailag nem bizonyítható. Hogy egy közgazdász vagy egy biológus nem nélkülözhetné az etikát: bizonyára, de olyan okoknál fogva, melyek sem a biológiával, sem a közgazdaságtannal nem függnek össze. Önmagában véve ez a tudományos-technikai szféra tehát morál nélküli: a tények rendje, és az összes tény ugyanazon a szinten helyezkedik el. Alapjában véve az a szféra, melyet adekvátan ír le a Wittgenstein által elképzelt *Nagy Könyv*, amely könyv az összes igaz kijelentést magába foglalná, de nem találhatnánk benne egyetlen abszolút értékítéletet sem: „itt csupán tények, tények, tények lesznek, de nem etika”<sup>6</sup>.

Ez a szféra a belsejében a lehetséges és a lehetetlen ellentéte által strukturált: technikailag van, amit meg lehet csinálni, és van, amit nem; tudományosan van, amit el lehet gondolni (a lehetséges igaz), és van, amit nem lehet elgondolni (a biztosan hamis). Határok lennének ezek? Korántsem, hiszen ezek a korlátok történetileg szüntelenül mozognak: ezt az elméletet, melyet igaznak hittünk,

<sup>6</sup> Wittgenstein: *Conférence sur l'éthique* (francia nyelven *Idées*, Gallimard, repr. 1982., 145–146. p.)

megcáfolja a tapasztalat, s ami ma lehetetlen, az holnap lehetséges lesz. Ezek csak gyakorlatilag határok: nem egy teret írnak körül, hanem egy folyamatot mérnek. Ezért van az, amiért ez a belsőleg mégoly strukturált tudományos-technikai szféra képtelen az önkorlátozásra: az ellentmondás aközött, ami megtehető vagy elgondolható és aközött, ami nem, természeténél fogva ideiglenes és változó ellentmondás, amely nem korlátozhatja a mozgást, amelyet (diakronikusan) megenged és (szinkronikusan) strukturál. Nincs egyetlen tudományos ok sem, hogy a tudományok fejlődését lassítsuk, nincs egyetlen technikai ok sem, hogy korlátozzuk a technikákat. Olyannyira, hogy ha e szférát egyedül a maga belső spontaneitásának engedjük át, akkor mindenki kitalálja, mi fog bekövetkezni: egyre többet fogunk tudni, és ez annál jobb, de főként, és ez már nyugtalanítóbb, minden, ami technikailag lehetséges, meg is fog valósulni. Minden szakember azt fogja nekünk mondani, hogy ez a technikai univerzum egyetlen alapelve, egyedüli morálja, vagy az, ami megtiltja, hogy legyen neki. Ismerjük a problémákat, amit ez a biológusoknak és mindannyiunknak felvet. Talán az emberiség sorsa dől el itt. Hol szabjunk határokat a genetikai manipulációknak? A genetika nem válaszol. Miféle tisztelettel tartozunk az életnek? A biológia nem válaszol. A halottaknak? A kémia nem válaszol. Olyannyira, hogy mivel a lehetséges és a lehetetlen közötti határvonal szüntelenül változik, és a lehetséges rémisztővé válik (hiszen az emberiségnek magát a létét teszik kérdésessé), kénytelenek vagyunk másutt, ezen a szférán kívül keresni azokat a határokat, melyeket anélkül tesz népszerűvé, hogy képes lenne nyújtani őket. Ugyanígy van a gazdasági életben is. Nincs egyetlen gazdasági ok sem, a gazdasági mechanizmusok játékának korlátozására: mi más ez, mint a piac, és a piac törvénye? Ámde ki hiheti azt, hogy ez elég egy világ — legalábbis egy emberi világ — teremtéséhez? A XIX. században a gyermekmunka szintén a piac törvényeinek volt alávetve: bele kellett-e nyugodnunk?

Ha elutasítjuk azt, hogy e szférát ráhagyjuk a saját végtelen és vad (embertelen) fejlődésére, akkor tehát ellenőrizni, korlátozni kell, ami nem mehet végbe — hiszen képtelen az önkorlátozásra — csakis kívülről.

Mi korlátozza majd — kívülről — a tudományos-technikai szférát? Természetesen egy másik szféra: *a jogi-politikai szféra*. Egyedül a törvény (számunkra: a demokrácia) szabhat hatékonyan határt

a genetikai manipulációknak vagy a kereslet és kínálat szabad játékanak. Ezt a jogi-politikai szférát belsőleg a legális és az illegális el-lentéte strukturálja: jogilag van, amit a törvény megenged, és van, amit tilt; és politikailag van, aki a törvényt hozhatja (az uralkodó) és vannak, akiknek engedelmeskedniük kell neki (az alattvalók, még ha egy köztársaságban az uralkodó és alattvalók ugyanazok az egyének is, ahogy Rousseau azt helyesen látta). Ám ez a jogi-politi-kai szféra éppúgy képtelen önmagát korlátozni, mint az előző. Furcsa egy gondolat, fogják ellenem vetni. A jogi-politikai szféra számunkra a demokrácia szférája: miért kellene hát korlátozni? Hogy neki kell korlátoznia a tudományokat és a technikákat, ám le-gyen. De a demokráciát? A jogot? Nem a szabadság korlátozása-e ez, és ezzel a róla való lemondás?

Egy dolgozati témához kapcsolódik ez, melyet néhány éve ad-tam a diákjaimnak. Harmadik évfolyamon történt, politikai filozófi-ából; abban az évben „A nép”-et tűztük a programra. Eljön az első dolgozat ideje ... A következő témát adom ki: „Rendelkezik-e a nép minden joggal?” A dolgozatok javítása közben meg kellett állapíta-nom, hogy kevés híján valamennyi diák azt válaszolta — jó demok-ratikus lelkiismerettel, amit kissé hátborzongatónak találtam —, hogy igen, természetesen a nép rendelkezik az összes joggal: nem a demokrácia-e a legjobb rendszer? Nem az-e, ahol a nép uralko-dik? És az uralkodó nem az-e, pontosan, aki (és idézik nekem, ezek voltak ebben az évben, Hobbes-ot, Spinozát, Rousseau-t ...) az összes joggal rendelkezik? Visszaadom a dolgozatokat ... Ha a népé minden jog, jegyzem meg nekik, akkor tehát joga van neki elnyomni a kisebbségeit (például zsidóellenes törvényeket megsza-vazni), az eugenetikát vagy a törvényes gyilkosságot gyakorolni, agresszív háborúkat kirobbantani ... Mi más lenne ez demokratikus barbárságnál? És mit vethetnénk Hitler szemére, akivel kapcsolat-ban soha nem emlékezhetünk eléggé arra, hogy demokratikusan került hatalomra? A diákok azt felelik nekem, hogy nem ezt akarták mondani — amiben én sem kételkedtem —, és főként, hogy a ki-sebbségek elnyomását vagy a törvényes gyilkosság gyakorlását, mint ők mondták, tiltja az alkotmány. Könnyen megjegyezhettem nekik, hogy ugyanaz az alkotmány, amely csakugyan tiltja ezt, előre gondoskodik az alkotmány megváltoztatásának demokratikus módozatairól is, és hogy máskülönben nem is lehetne valóban de-mokratikus. Mi akadályozza ezentúl az olyan cikkelek eltörlését,

melyek tiltanak a nép által kívánatosnak ítélt (pl. rasszista, rendőri vagy katonai) intézkedések megtételét? Amit a nép hozott össze, azt szét is kell tudni bontania, — ami nélkül már nem a nép, hanem a törvény az uralkodó, s a demokráciából a nomokráciába, vagy, pontosabban az állampolgárok uralmától a bírák uralmához megyünk át... Ennyiben nincsenek alapvető törvények, fejtette ki Rousseau, ha ezeken olyan törvényeket értünk, melyek úgy erőltetnék magukat a népre, hogy az megváltoztathatná őket<sup>7</sup>: demokratikusan nincsen határa a demokráciának. Ám hogyan kerüljük el ekkor, hogy a népé legyen minden jog? És ha mindegyik az övé, minek a nevében tiltjuk meg neki a rosszat?

Van itt más is. Képzeljünk el egy egyént, aki csak olyasmire vállalkozna, amit a törvény előír, aki csak olyasmit tiltana meg magának, amit a törvény megtilt... Egyetlen törvény sem tiltja meg a hazugságot (kivéve bizonyos roppant sajátos, pl. kereskedelmi körülmények között), egyetlen törvény sem tiltja a gyűlöletet, a megvetést, az egoizmust... Emberünk a törvények teljes megtartásával lesz tehát tökéletesen önző és hazug, tele gyűlölettel és megvetéssel... Mi más lenne egy törvénytisztelő gazembernél? A demokrácia éppoly kevésbé elégséges az egyének, mint a nép számára. A probléma újból a határok problémája: mihelyt lemondunk a bárgyú vagy a gazember „minden megengedett”-jéről, tudni kell, mi az, ami nincs megengedve, másszóval milyen határok választják el a jogost a jogtalantól, a helyénvalót a tilostól, és ezt a demokrácia vagy a jog egyedül nem döntheti el, kivéve úgy, hogy mint láttuk, engedélyezik maguknak a rosszat, de éppen ennek a megakadályozásáról van szó.

A probléma hasonló ahhoz, amivel a tudományos-technikai szférában találkoztunk. A jogi-politikai szférát szintén korlátozni kell, és éppúgy, mint az előző, nem képes önmaga korlátozására: nincs tudományos vagy technikai határa a műszaki tudományoknak, nincs demokratikus határa a demokráciának. Más dolog kell tehát, hogy kívülről korlátozzuk a jogi-politikai szféra merőt, (legjobb esetben) demokratikus játékát. Micsoda? Egy másik szféra: *a morál szférája*. Ha a nép nem rendelkezik az összes joggal, ha a törvényesség vagy a demokrácia nem elégségesek, akkor azért, mert a politika nem minden, azért, mert a jog nem minden, azért, mert az uralkodó (legyen az akár maga a nép) nem minden. Erre emlékezteti Anti-

<sup>7</sup> A társadalmi szerződésről, II. 12.

goné szüntelenül Kreónt, és itt kezdődnek — az állampolgárai után, de azoknál magasabban — az egyén kötelességei.

A morálnak ezt a szféráját valójában a jó és a rossz, a kötelesség és a tilalom szembenállása strukturalja belülről. Kizárólag csak mindegyikünk tudatához fordul (ami elég ahhoz, hogy megkülönböztessük attól a morális szférától, ami a mindenki tudatát irányítani akaró integristáknak és cenzoroknak kedves), ígéretek és jutalom, fenyegetés és büntetés nélkül. Ez a kanti kategorikus imperatívusz szférája, mely éppoly általánosítható elvileg, mint amennyire magányos a megvalósulásában. „*Teljesen egyedül* — mondta Alain — *mégis általánosan.*” Szigorúan betartva ez a szféra kétségkívül lehetővé tenné a legrosszabb elkerülését; nincs morális gazember (még ha sok moralizáló gazember akad is), és ennyiben e szférának kétségtelenül nincs szüksége ugyanazon a címen, mint az előző kettőnek, arra, hogy más dolog korlátozza. Azt jelenti-e ez, hogy a legvégső és elégséges? Kant sem gondolta így (kitalálta volna-e máskülönb a gyakorlati ész posztulátumait?), és én sem határozhatok így. Nem arról van szó, hogy egy ilyen szférát korlátozni kell, hanem arról, hogy a saját elve korlátozza. A kötelesség feltételezi a kényszert, ami feltételezi az alávetettséget, a kísértést, a rosszat ... Hogyan alapítsunk erre egy egzisztenciát vagy egy szabadságot? Alapjában véve a morál csak a gonoszoknak jó; ezért van rá szükségünk, de ugyancsak ezért nem lehet elégséges, sem pedig kielégítő a számunkra. Képzeljünk el egy egyént, aki mindig a kötelességeit tenné, de aki csak a kötelességét tenné, s aki ennyivel megelégedne. Nem lenne gazember, persze, sőt messze túlszárnyalna bennünket. Láthatnánk-e mégis egy tökéletesen kielégítő emberi modellt benne? Nem kellene a legrosszabbtól tartanunk nála, ám legyen; de várhatnánk-e a legjobbat tőle? Nem lenne gazember, kétségtelenül, de nem lenne-e olyan, akit (a mi kultúránkban joggal, jog nélkül) úgy hívunk, hogy farizeus?

Szükség van tehát — nem annyira azért, hogy korlátozzuk a morál szféráját, mint azért, hogy kiegészítsük, hogy önmagán túl más dologra is kinyissuk — egy magasabbrendű szférára, amit a magam részéről az *etikai szférának: a szeretet szférájának* nevezek. Ez a szféra szerintem a végső (mit helyezhetnénk fölébe), és az egyetlen, melynek nincsen szüksége határookra vagy meghosszabításokra: a végtelen szeretettől nem kell tartanunk, először is azért, mert semmit sem kívánhatnánk jobban, azután meg, és fő-

ként azért, mert a végtelen szeretet nem igazán az, ami bennünket fenyeget...

## Angelizmus és barbárság

Négy szféra van tehát: a tudományos-technikai, a jogi-politikai szféra, a morál, a szeretet szférája. Vajon ez minden? Nem szükségképpen. Szívesen meghosszabbítanám e négy szférát alulról, kijelölve a helyét egy nulladik szférának, amely a természeté vagy a valóságé lenne, s amely az összes többi tartalmazná. Mások felülről szeretnék őket meghosszabbítani, egy természetfeletti szférát feltételezve. Azt, hogy ez lehetséges, sőt hogy a vallás számára szükséges, a Biblia sugallja: Ábrahám nem volt-e kész — áldozatul ajánlva fiát, mert Isten így parancsolta — egyidejűleg áthágni a jog, a morál és a szeretet követelményeit? „*Vedd a te fiadat, ama te egyetlenedet, akit szeretsz, Izsákot, és menj el Mórijának földjére, és áldozd meg ott égő áldozatul a hegyek közül egyen, a melyet mondok neked...*”<sup>8</sup> Ám ez „abszolút viszonyt” feltételez „az abszolúttal”, melyet én soha nem tapasztaltam (aminek nincs nagy jelentősége: egy tapasztalat, ezeken a területeken, meghatározásánál fogva semmit sem bizonyíthatna), és amely másképpen tűnik számomra veszélyesnek, mint a reménytelenség, melytől — Kierkegaard szerint — ez a viszony meg kell, hogy szabadítson bennünket. De ez a vita túl messzire vinne bennünket: térjünk vissza a négy szféránkhoz és a szükségszerű megkülönböztetésükhöz.

A tudományos-technikai, a jogi-politikai szféra, a morál és a szeretet szférájának megkülönböztetése először is emlékeztetés arra, hogy mind a négyen szükségszerűek: egyetlen emberi társadalom sem nélkülözhet egyet sem közülük, s egyetlen egyén sem. De hangsúlyoznunk kell a különbözőségüket is, és a kockázatokat, melyek összekeverésükben rejlenének: a nevetséges kockázata, a zsarnokság kockázata! Hogyan lehetne a morál tudomány? Hogyan a tudomány morál? Hogyan helyettesíthetne politika szeretetet? Hogyan csinálhatna a szeretet politikát?

Számtalan a nevetséges, de nem mind egyformán fenyegetnek minket. Főként két kísértést kell kerülnünk.

<sup>8</sup> Gen. 22.

Az első annak követelésében áll, hogy egy szférát vagy annak saját logikáját egy magasabbrendű szféra nevében érvénytelenítsünk. Ezt hívnam *angelizmusnak*, ami a magasabbrendű szféra zsarnoksága. A technikai, tudományos vagy gazdasági törvények érvénytelenítését követelni, például a politikai követelmények nevében: annyi, mint jogi-politikai angelizmus (amely gyakran ölti a voluntarizmus formáját: „minden lehetséges, elég csak akarni”). Emlékezzünk Lizenko-ra, vagy egyik-másik politikusunkra, főként az ellenzékben... Vagy másik példa, a politika követelményeinek az érvénytelenítésére törekedni a morál, persze magasabb, itt azonban elégtelen követelményei nevében: annyi, mint morális angelizmus (a széplélek, a „morális generáció” stb.). Vagy még szintén: a megszabadulni akarás kötelességeinktől vagy politikai kényszereinktől egy állítólag egyetemes szeretet nevében (etikai angelizmus: „éljen a szeretet, le a morállal”, *peace and love* mozgalom stb.). Vagy végül, azok számára, akik hisznek benne, alávetni akarni e négy szféra valamelyikét, vagy az összességüket a természetfeletinek: integrizmus, vallási fanatizmus, teokrácia... Ezen utóbbi nevetséges ellentéte a laicitás, és a használatát általánosíthatnánk. Laikusnak lenni ebben a tág értelemben nem pusztán az, hogy elválasztjuk a politikát a vallástól, hanem szintén elválasztjuk (legalábbis társadalmi méretekben) a politikát a tudománytól, a moráltól vagy a szeretettől, mint ahogyan valamennyit e négy szféra közül az összes többitől. Vétenénk a laicitás ellen egy demokráciában, ha képviselni akarnánk, mint annyian tették már és annyian fogják megtenni, az erény pártját a bűnnel szemben, vagy a tudományt a tudatlansággal szemben. Vannak tisztességes és aljas emberek, tudósok és tudatlanok minden táborban, s még ha nem így lenne is, sem a morál, sem a tudomány, sem a szeretet nem adhatna valamiféle politikai legitimitást, bármilyen legyen is. Egy „Értékek Pártja” (vagy egy „Szeretet Pártja”, egy „Igazság Pártja” ...) nevetséges, amikor ellenzékben van, zsarnoki, amikor hatalomra jut. A többség meghatározása szerint nem állhat a legokosabbakból, a legerényesebbekből vagy a leginkább szeretőkől (hogyan tevődhetne össze a többség a legjobbakkból? ez a demokrácia és az arisztokrácia összekeverése lenne!), s mégis a többség dönt, melynek döntenie kell, és ennyiben a laicitás megtiltja, hogy a demokráciát morálnak, vagy az erényt érvnek vegyjük. Ez már elvezet bennünket a második kísértéshez.

Az, hogy ez a második kísértés fordítottja az elsőnek, nem tiltja meg, hogy egyidejűleg essünk mindkettőbe. A nevetséges aligha érzékeli a nem-ellentmondás elvét... Miről van szó? A szférák egy másik összezavarásáról, egy másik zsarnokságról, amely abban áll, hogy egy adott szférát alárendelünk vagy alávetünk egy alacsonyabbrendű szférának. Ezt nevezném a *barbárságnak*, amely az alacsonyabbrendű zsarnoksága. Például: a politika alárendelése vagy alávetése a technikának (technokrata barbárság: a szakemberek zsarnoksága) vagy a piacnak (liberális barbárság: a tőkék zsarnoksága). Vagy: alávetni vagy alárendelni a morált a politika szükségszerűségeinek (militáns vagy demokratikus barbárság: az ideológiák, pártok vagy közvélemény-kutatások zsarnoksága). Vagy még: a szeretet alárendelése vagy alávetése a kötelességek tiszteletben tartásának (moralizáló barbárság: a morális szféra zsarnoksága).

Egy pillanatig elidőzőm ennél a demokratikus barbárság fogalomnál. Ez a morál alávetése a politikának, ahogyan Lenin vagy Trockij tették, de ez alkalommal a szuverén a nép vagy a választott, vagy a (közvélemény-kutatások esetében) feltételezett képviselői alakjában. Demokratikus barbárság kezdődik, mihelyt úgy tekintjük, hogy törvényesen dönthet a nép a jóról és rosszról; így az euthanázia bűn lenne, mivel törvényileg tiltott, az abortusz pedig nem lenne az, mivel törvényileg engedélyezve van... Ez félreismerése a törvényeknek általában, és, mondjuk ki mellékesen, a Veil-törvénynek különösen. Melyek voltak a törvényhozó motivációi? Az, hogy itt egy emberi drámával álltunk szemben (titkos abortuszok), amit meg kellett akadályozni vagy enyhíteni kellett, és egy morális problémával, amely nem tartozhatott az állam hatáskörébe, hanem — konszenzus híján — egyedül az egyénekébe. A törvényhozó lényegében azt mondta nekünk: „Én, az állam, úgy ítélem meg, hogy az abortusz ilyen vagy olyan fenntartással vagy feltétellel nem politikai probléma, hanem morális probléma: hogy ez nem az állam vagy a nép problémája, hanem csakis az egyéneké...” És ki ne érezne kísértést magában arra, hogy azt válaszolja az államnak: „Ha ez nem a te problémád, akkor az enyém sem, és nincs tehát egyáltalán probléma...”? Ezt nevezik szócséplésnek, amely nem teheti kérdéssé egy törvény megalapozottságát, de amelynek arra kell sarkallnia bennünket, hogy rákérdezzünk a nevetséges — vagy a populáris, populista zsarnokság — kockázataira a demokráciában. Anélkül, hogy hosszasan időznék e kérdés



alapjánál, ami nem témám, megjegyezném csupán, hogy egy egyén igenis megtilthatja magának az abortuszt (vagy *ezt* az abortuszt: csak egyedi esetek vannak) morális okoknál fogva, jóllehet az abortuszt törvényesen megtűrik, és megengedheti magának viszont az euthanáziát, sőt, kötelességének érezheti, hogy egy ilyen helyzetben közre is működjön, itt is morális okoknál fogva, noha az euthanázia törvényileg tiltott. A törvényes, másként szólva, nem azonos a jóval, az illegális nem azonos a rosszal. Emlékezzünk csak a vichy-i törvényekre és a „terroristákra”, ahogyan akkoriban mondták, akik a törvényteleniséget többre tartották a becstelenség-nél. A választások nem mindig ilyen szélsőségesek, de mindig kell választani, mindig kell ítélni, és egyetlen uralkodó (legyen az, ismételjük, maga a nép) sem akadályozhatja meg, sem nem teheti meg a helyünkben. A tudat nem ruházható át. Azon a napon, amikor megfélemezünk erről, a Kreón-nép végleg fölébe kerekedik az Antigoné-egyéneknek. A demokrácia ettől nem kevésbé állna fenn, kétségtelenül. De mi maradna a morálból? És mit érne ez a demokrácia?

Megértettük, hogy a morál még kevésbé helyettesíthet demokráciát (moralizáló angelizmus). Ez még mindig a laicitás fogalma abban a szélesebb értelemben, amelyben fentebb felidéztem. Egyedül a fanatikus akarhat ráerőltetni egy társadalomra akarátával szemben morális követelményeket, amelyek csak egyének számára lehetnek érvényesek: a jó nem azonos a törvényessel és nem menthet fel az alól, hogy alá vessük magunkat neki. Az, hogy egy híres orvos nyilvánosan kijelenti, hogy gyakorolja az euthanáziát, önmagában nem megbotránkoztató, ha vállalja nem csupán a morális, hanem a büntetőjogi felelősséget is (a négy szféra elválasztottsága nem akadályozza annak, hogy benne legyünk mind a négyben) másszóval, ha elfogadja az esetleges szankciókat, melyeket a törvény előír — feltéve, hogy a törvényhozó, megállapítva e törvény alkalmazhatatlanságát, úgy nem határoz, ahogyan én is szeretném, hogy módosítja vagy egy másikat alkot. De megbotránkoztató — és veszélyes a köztársasági eszmére nézve —, hogy lemondjunk a csaknem általános közömbösségben az orvos megbüntetéséről csakúgy, mint a törvény megváltoztatásáról. Ha a törvényeket már nem alkalmazzák, vagy csak rendszertelenül alkalmazzák „az ügyfele válogatja” szerint, mi marad a jogból?, mi marad a demokráciából?

Végül megjegyezzük, hogy mégúgy sem lehet az igazról és hamisról szavazni, másszóval a tudományos-technikai szférát a jogi-politikai szférának alárendelni (demokratikus angelizmus: voluntarizmus és szofisztika). Azon a napon, amikor a tagadók népszavazást csikarnak ki, hogy döntsenek a shoah valóságáról, győzni fognak, még ha a népszavazás nem is adna nekik igazat: mert egy történelmi kérdéstől, amely mint ilyen bizonyos szaktudáshoz, bizonyos technikához tartozik (tanúbizonyosságok szembesítése, az archívumok kutatása, a dokumentumok vizsgálata ...), egy véleménynyilvánítási vagy előnyben részesítési kérdéshez jutottunk volna el, amely kizárólag csak szubjektív nézőpontokat feltételez. Szintén veszélyes, ha a morált vagy a tudományt a nép akaratának akarjuk alárendelni (demokratikus barbárság vagy angelizmus: legalizmus vagy szofisztika) mint amilyen az lenne, és az is, ha a demokráciát az egyiknek vagy a másiknak akarjuk alávetni (moralizáló angelizmus vagy technokrata barbárság: a moralisták vagy a szakértők zsarnoksága).

Az egész nehézség, mint felfogjuk, azzal függ össze, hogy mindnyájan mindig e négy szférában vagyunk lekötvve, és hogy ezek gyakran kibékíthetetlen, néha pedig összeférhetetlen logikáknak engedelmesskednek. A politika nem vezethető vissza, kivéve, ha bukásra van szánva, a morálra: „A közjólét, mondta Montaigne, megkívánja a hazugságot, az árulást és a mézszárlást...”<sup>9</sup> Azt mondhatnák, hogy Montaigne túloz; ám én nem látom, hogy az Öböl-háború, legyen bár jogos, meghazudtolta volna... Különben is, háború vagy sem, melyik politikus-mondhatna le anélkül a hazugságról, hogy ne mondana le egyúttal a hatalomról, tehát a politikáról is? Le kell mondani róla? Nem: ez angelizmusba való fordulás lenne, és kezünk-lábunk összekötve alávetnénk magunkat a mások politikájának. Akkor hát minden meg van engedve? Szintén nem, hiszen ez a morálról való lemondás, és ezzel a barbárságba fordulás lenne... „Egy derék embernek sem engedhető meg minden, jelentette ki szintén Montaigne, még ha királyának, valamely egyetemes oknak vagy a törvényeknek engedelmesskedik is.”<sup>10</sup> Nevetséges (angyali), ha az ember egyedül az erényéből csinál választási programot, de melyik pillanattól kell, hogy ne veszítse el a lelkét, (hogy ne forduljon barbárságba) elfogadnia a választások elvesztését? Mindenki-

<sup>9</sup> Montaigne: *Esszéik* III. 1. (ford. Kürti Pál)

<sup>10</sup> *Uo.*

nek magának kell erről döntenie: nincsenek sem általános szabályok, sem abszolút receptek. Ezért a politika tragikus: az, hogy a pártoknak nincsen moráljuk nem mentheti fel a militánsokat (mint egyéneket) az alól, hogy nekik legyen.

Ugyanez a gazdaság is. Nevetséges azt hinni, hogy elég mindenhez (liberális barbárság), de szintén nevetséges azt hinni, hogy a politika azt tehet vele, amit akar (tervgazdálkodó angelizmus). Gazdaságilag van, ami lehetséges, és van, ami nem az, de politikailag van, ami tűrhető, és van, ami nem az. A kettő között mindig marad elég játék, hogy a politika lehetséges legyen, sőt különböző politikák: az erősebb felülkerekedik, s ez maga a politika. Hogy mit tegyen? Megintcsak, erről mindenkinek magának kell döntenie: a többség fog dönteni demokráciában, de semmi nem bizonyítja, hogy a többségnek igaza van... A morál megőrzi tehát a jogait és a követelményeit. A vállalatoknak nincsen moráljuk (a legalitás és a management elég nekik); nyomós érv, hogy az ott dolgozó egyének ragaszkodjanak hozzá, hogy nekik legyen.

„A kakaó árfolyama, jelentette ki nemrég egy neves közgazdász, régóta alatta van annak, amit a tisztesség még képes eltűrni.” Rendben van, de a tisztesség, amennyire én tudom, nem gazdasági fogalom. Ha korlátozni akarjuk ezen a területen a piac pusztító és embertelen hatásait, kívülről kell tehát korlátozni, és ép-púgy politikai, mint morális okokból kifolyólag. Mikortól fogva? Milyen mértékben? Ismét nincsenek általános szabályok, sem előregyártott felek: a nép vagy a vezetői döntenek politikailag, és az egyének morálisan. Naivitás azt hinni, hogy a válaszuk gazdaságilag mindig a legelőnyösebb lesz, vagy, hogy a morál és a politika minden alkalommal meg fog egyezni egymással. Ez a naivitás Pascal nevetsége, és a nevetséges ellenkezője, itt is, mint másutt, a tragikus: a fellebbezés nélküli, garancia nélküli, mentések nélküli konfliktus.

## **Az aranyborjú**

Erkölcös-e vagy erkölcstelen a kapitalizmus? Megértettük, hogy sem az egyik, sem a másik: egyszerűen csak valóságos, nyilvánvalóan ésszerű, mégpedig immanens módon ésszerű. Ez adta egyébként az erejét is a kommunizmussal szemben, amely mindig kénytelen lévén (ez volt a saját nevetsége) a gazdaságra egy másmi-

lyen logikát ráerőltetni, mely morális és politikai szeretett volna lenni, de a szféráján kívül, ahogyan Pascal mondaná, szükségszerűen a zsarnokságra volt szánva. A marxista utópia, mert az volt, különös keveréke volt barbárságnak (ökonizmus, totalitarizmus) és angelizmusnak (humanizmus, voluntarizmus, szofisztika ...). Tudjuk, milyen áron. Jót akar, rosszat csinál, és a hatalomra jutott rossz szívesen válik vaddá. De a valóság ellenáll, a gazdaság ellenállást tanúsít. A kapitalizmus belső és amorális racionalitása győzelmet aratott a „tudományos szocializmus” állítólag morális és transzcendens (mivel egy másik szférából érkező) ésszerűsége felett. De azért ne essünk a fordított nevelésbe, és ne csináljunk minden evidencia ellenére a kapitalizmusból morált! Ez a valóság értékévé történő alakítása, és a kapitalizmus bálványozása lenne: ha a piac vallássá alakulna át, mind közül a legrosszabb, az aranyborjú vallása, és a legnevelésesebb zsarnokság, a gazdagság zsarnoksága lenne. A megoldás a szférák elkülönítése: a gazdaság éppúgy nem helyettesítheti a morált vagy a politikát, mint ahogyan a morál vagy a politika sem pótolhatja a gazdaságot. És hogyan helyettesíthetné az egyik vagy a másik a szeretetet? Vagy a szeretet az egyiket vagy a másikat? A mi négy szféránk közül szükség van mind a négyre, melyek csak azzal a feltétellel teljesezhetnek ki, hogy először is nem keverjük össze őket.

Még egy szót. E négy szféra között milyen a hierarchia? Az egyén számára felfelé halad a tudományos-technikaitól az etikához: a politikának nagyobb méltósága van, mint a gazdaságnak, a morálnak nagyobb, mint a politikának, a szeretetnek nagyobb, mint a morálnak. Mindegyik szféra ebből a kiváltságból fakadóan, valamiben egyébként már képviselve van az alacsonyabbrendű szférában, nem azért, hogy érvénytelenítse vagy uralkodjon felette, ez angelizmus lenne, hanem azért, hogy csillapítsa, vezesse és nyitottá tegye arra, ami őt meghaladja: a deontológia így a szociális követelményeket képviseli a tudományos-technikai szférában (gondoljunk a hippokratészi esküre), mint ahogyan a méltányosság a morált képviseli a jogon belül (a bíró azért van, hogy szolgálja a törvényt, mondják a tudós jogi könyvekben, de nem szabad, hogy a törvény leigázza), mint ahogyan végül a könyörületesség a szeretetet képviseli az erkölcsben. Ez a másik irányban is érvényes: minden szféra illetékességénél fogva beavatkozhat egy nála magasabbrendű szférába, nem azért persze, hogy uralkodjon

felette, ez barbárság lenne, hanem azért, hogy megvilágítsa, szolgálja, vagy anyagot nyújtson számára az alkalmazáshoz. Így avatkozhat be a tudományos-technikai szféra a jogi-politikai szférába (például szakértői vélemény formájában), mint ahogyan a jogi-politikai szféra is a morálba (az állampolgári szellem által) vagy a morál a szeretetbe (a tiltás által: nem igaz, hogy a szeretet mindent engedélyez, és ehhez elég a vérfertőzés tilalmára emlékeztetnünk). Hiába különül el mindegyik szféra az összes többitől, kell, hogy kommunikálhassanak: hiszen ugyanaz a társadalom és ugyanazok az egyének szelik át mind a négyet, vagy a szférák szelik át őket. De azért megértjük, hogy ez nem törölhet el egyet sem e szférák közül, sem a saját struktúrájukat, sem a lényegi elkülönültségüket: a méltányosság csak a jog határai között lehetséges, mint ahogyan az állampolgári szellem a morál határainak van alávetve, mint ahogyan a tilalom végső soron a szeretetnek van alávetve (az euthánázia problémája kétségtávolilag világosabb itt, mint a vérfertőzésé). Mit érne egy olyan bíró, aki a lelkiismerete nevében engedélyezné magának a törvény megszegését? És egy állampolgár, ha a törvényt magasabbra helyezné a lelkiismereténél? És egy egyén, ha a tilalmat magasabbra helyezné a szeretetnél? Mégis, a bíró állampolgár, és minden állampolgár egyén... „Miféle ellenszer? Semmiféle ellenszer.”<sup>11</sup> Nem jutunk ki a tragikusból, vagy csak a nevetséges által jutunk ki. Egyszerűen „nem vagyunk mindenre képesek”<sup>12</sup>, ahogyan Montaigne mondta, és mindenki csak a saját szakállára dönthet erről.

Ráadásul ez itt csak egy séma, melynek nincs más célja, mint hogy mindegyikünknek segítsen felismernie vagy elveszítenie magát benne. Annyi bizonyos, hogy az egyén számára ez a négy szféra egyenlőtlen értékű, és hogy a szeretet fölébük emelkedik. A csoport számára ellenkezőleg, mindig az alsóbb rendű szférák előzik meg és feltételezik az összes többit. Egy társadalom morál nélkül milyen helyet engedne a szeretetnek? És állam nélkül mi maradna a morálból (milyen lenne egy morál a természeti állapotban)? És a gazdaság nélkül, a tudományok és a technikák nélkül mire jó a politika? És hogyan jöhetne el a morál vagy az etika? Marx és Freud mondják itt ki a lényegét: nincsen szeretet éppannyira morális,

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Uo.

mint jogi törvény nélkül, nincsen törvény a létfenntartási eszközök termelése és újratermelése nélkül. Materializmus tehát: a magasabbrendű uralkodik az alacsonyabbrendű felett, ami az értéket illeti, de függ tőle, ami a létet illeti. Innen az az elkülönítés, amit ajánlottam egyrészt az *előbbrevalóságok*, azaz szubjektíve a legmagasabb értékek hierarchiája (a politika előbbrevalósága a gazdasággal szemben, a morál előbbrevalósága a politikával szemben, a szeretet előbbrevalósága a morállal szemben), és másrészt aközött, amit az *elsőbbségek*, vagyis a legnagyobb objektív determinációk láncolatának lehet nevezni (abban az értelemben, amelyben Marx beszélt, szerintem jogosan, a gazdaság elsőbbségéről a politikával szemben, és a politikáról a morállal szemben). A magasabbrendű az alacsonyabbrendűből születik meg, és éppoly biztosan függ tőle, mint amennyire meghaladja: a társadalmak csak alulról haladnak felfelé. De a csoportok szinte mindig megfordítani törekszenek azt a mozgást, amely őket emberivé teszi, visszaesni, visszacsúszni a lejtőn; a *hatalmas barom* számára, ahogyan Platón mondja, azaz a tömeg, a közösség, a sokaság számára, akik mi vagyunk, a szeretet szinte elkerülhetetlenül morállá degradálódik, a morál legalitássá vagy erőviszonyokká (a politikában), végül a jog vagy a politika technikákká... Moralizmus, legalizmus, technicizmus... A populizmus vagy a demagógia a népek esetében, miként a gyámoltalanság az egyének esetében, itt csak követik azt a lejtőt, amin felfelé kellene kapaszkodni.

Az igazi államférfiak a fordítottját teszik, akik a technikát a politika szolgálatába állítják, mint ahogyan a derék emberek, akik a politikát egy morál szolgálatába állítják, mint ahogyan a jólelkű emberek, akik a morált a szeretet szolgálatába állítják. Röviden, az egyén csak azzal a feltétellel tesz szert valamelyes méltóságra, hogy mindig felkapaszkodik azon a lejtőn, amelyen a csoport, ha engedjük, szüntelenül lecsúszik. Az ember Simone Veil-re gondol, aki szembeállította a nehézségi erőt és a kegyelmet... Mondjuk ki, hogy a csoportok szinte mindig alá vannak vetve, csakugyan, a nehézségi erőnek, vagyis a szabályozások vagy elsőbbségek ereszkedő logikájának. Melyik csoport ne kedvelné jobban a gazdagságot az igazságnál, a hatalmat az erénynél, a jó lelkiismeretet a szeretetnél? Ez a lejtő. És ezen a lejtőn haladnak felfelé időnként az egyes emberek, amikor sikerül nekik kissé kiszakítani magukat a csoport nehézkedéséből (önmagukból mint

a hatalmas barom tagjaiból: mint *egóból*), és felemelkedniük, ám ezt mindig újra kell kezdeniük, a gazdaságtól a politikához, a politikától a morálhoz, a moráltól a szeretethez... Kegyelem? Hasonlít rá. De az Istenben való hit híján nem ezt a szót használnám. Semmi nem húz bennünket felülről; kell tehát, hogy valami lökjön bennünket. Micsoda? Az, amit Spinoza vagy Freud vágnak nevez, amelynek mindenki megtapasztalja magában a két fő körülményt, az akaratot és a szeretetet.

Igen, ahhoz, hogy kissé felemelkedjünk, és ez természetesen csak az egyének számára, és csak általuk lehetséges, csak ezt az oly gyenge, oly törékeny és oly nevetséges két erőt ismerem: a szeretetet és a bátorságot.

Az, hogy ezek elégségesek, ez az, ami soha nincsen garantálva, — ámdé ez az, amit néhányan mégis megmutattak.

*Párizs  
Szeged*

*André Comte-Sponville  
Fordította: Schmidt Péter*

# A dekonstrukció és a politikum halála

A dekonstrukció és a politikai filozófia: sokak számára egymást kizáró mozzanatok jelenítenek meg kultúránkban. Együttes tárgyalásuk legalábbis eleve a zsákutcába való tévedés lehetőségét előlegezi, közös nevezőre hozásuk szükségszerűen balsikerral fenyeget. Mert valóban vélekedhetünk úgy: a derridai gondolkodás forrásvidékén eredő majd másutt is túlradó gyakorlat, lévén, hogy túlteng benne a kérdés és a kétely, az individualitás lehetőségét megbéklyózó intézményesítésre irányuló modern gyanakvás pátosza, hogy a konstruktív megoldásokat könnyörtelen bírálatban részesíti, nem-hogy lendítője lehetne a politikai filozófia esetleges sikerének, magát a vállalkozást hiúsítja meg. A kijelölt határok, a korhatagnak nevezett korlátok folytonos áthágása, a modern értelemben vett szabadság féktelen gyakorlása, a világnak az anarchisztikusan burjánzó szövegeffektusok kötődéseként, sűrű textuális szövedékként való bemutatása semmiképpen sem tarthat számot a politikai filozófiát tárgyaló gondolkodás rangjára. Az ellentétek, különbségek az egység terein kívül burjánzanak filozófiájában. Aztán, a dekonstrukciónak az esztétikai tartományok mélységeiben való otthonossága, valamint a dionüszoszi megrázkódtatás ünneplése végletesen problematikussá teszi a politikummal kapcsolatos illetékességének bármilyen feltételezését. Az sem érthető félre, hogy a dekonstrukció apostola nem egy szövegkörnyezetben szóba hozta: a „vírus”, azaz, a vírus-metafora képezi munkásságának egyetlen tárgyát.<sup>1</sup> Fellépései mindig az aláásás tevékenységével kapcsolatosak, úgy kíván mély nyomot hagyni a kultúránkban, hogy nem értelemtolmácsolást keres, hanem megingatja a jelentések, az értelem építmé-

<sup>1</sup> Jacques Derrida par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, 1991, Paris, 61.



nyeit. Nem tesz mást mint végrehajtja Nietzsche programját: kételkedjünk radikálisabban Descartes-nál!<sup>2</sup> Csupán egyetlen nyelvet ismer, mely tökéletesen illik hozzá: a szélsőséges nominalizmus kvázi-nyelve ez, mely a kulturális, fogalmilag közvetített, normákba vetett, nem-tudatos hit megrendítésében leli kedvét. Hogyan lehet beszélni valamilyen illetékességről a köz-terek, köz-szférában kibomló igazság vonatkozásában ott, ahol a jelentések minimális szemantikai azonossága is megkérdőjeleződik, vagy ahol a konstruktív megoldások útjai végérvényesen elsötétülnek az anarchisztikus spontaneitás praxisa folytán? Ahol a fogalmak, melyek keretezik létezésünket, csupán a dekonstruktív kontinuumba vetítetten jutnak kifejezésre? A politikum lényegvesztése, nyomasztó állapota körünkben vajon nem éppen a szertelenné vált dekonstruktív magatartás számlájára írható? Azok ugyanis, akik a ún. liberális konzervatív álláspont mintájára azt állítják, hogy kulturánk és a moralitás romos állapotban hevernek, a tolakodónak minősített dekonstruktív ösztönzéseknek tulajdonítják a baljós tendenciák felszínre kerülését. Aligha volt valaha gondolkodás, mondják, melynek anarchizmusa, baloldali színezettségű nietzscheanizmusa, ahogy Alain Bloom mondaná, gyökeresebben száműzte volna eljárásaiból a személyfeletti dimenziókat, a normatív elemeket, az intézményes rend tagolásának alapfeltételeit.

Nem kívánom lebecsülni a hangoztatott kifogásokat. A dekonstrukció, a kultúránk aporetikus vonatkozásai iránti érzékenységgel, valóban olyan hozadékokat, bizonytalanságokat jutatott felszínre, melyek meggondolásra készíthetnek bárkit, aki a modernitás esélyeiről, s ezen belül a politikum, az interszubjektivitás valamint az individuális és az univerzális közvetítési lehetőségeiről töpreng. Inkoherenciája nem létezésének járulékos eleme, hanem lényegi tulajdonsága, ám éppen ezáltal veszi igénybe a kultúra egészére vonatkozó gondolkodásunkat. De a játék-ellenjáték, elmarasztalás-apológia, pozitív-negatív elfogultságok helyett, melyek árnyékként kísérik az idevágó befogadások vonalvezetését, úgy gondolom, hogy egy kritikai genealógia lehetőségeit kell fontolóra vennünk, méghozzá az elmúlt idő kontextusában, melynek keretében a dekonstrukció is változásnak vettetett alá. Nemcsak arra a tényre utalok, hogy a dekonstrukció módfelett eltorzult, sőt ellaposodott az (különösképpen amerikai) utánczók kezében. Az említett vírus-metaphora bizonyára lé-

<sup>2</sup> Nietzsche-Werke Kritische Gesamtausgabe, VII 3, Berlin, 1967, 173.

nyegbevágó, de nem hiszem azt, hogy maradéktalanul feltárhatja a derridai magatartás dimenzióit, különösképpen nem jelen idő tájt, amikor a dekonstrukciót mintegy utolérte a modernitás önkritikájának sorsa, a néhai „gerillaharc” után sok helyütt bevonult az egyetemekre, fedélre lelt az egyetemi tantermekben, a tantervek szerves részét képezi, a tudományos tanácskozások, tudományos monográfiák kedvenc témájává, tudományosságra törő meghatározások tárgyává vált — noha őseredeti szándéka szerint, és nem utolsósorban sajátos igazságosságfilozófiája szellemében, éppen ezen intézmények szabályos köreit, a metafizikus kultúra érvényre jutott pedagógiai szerkezeteit kívánta áttörni. Az a „gondolkodó”, akinek nevéhez működését fűzik, sokasodó könyvei írásrengetegével, halmozódó fellépésével maga is a nyilvánosság intézményrendszerének elismert és (agyon)keresett szereplőjévé vált. Ezenkívül a dekonstrukció nem túl hosszú történetét a létezésével kapcsolatos, egyfajta állandóan megvalósuló, polemológia (lásd: Habermas, Frank, Gadamer, Lacan, Bouveresse, Paul de Man II. világháború alatti tevékenysége kapcsán kirobbant vita résztvevői, hogy csak néhány bírálót említsek) valamint az „elődök” (Heidegger), a „barátok” (de Man) gondolkodói teljesítményének egyfajta igazolása, esetenként pacifikálása fémjelzi — az elmarasztalókkal szembeni derridai védekezés, az alkalomadtán kifejezésre jutó indulatos ellenválaszok logikája éppanyira alakította pályáit, mint a kezdeti elgondolások, a demisztifikálási szándék. Mert amikor Derrida abba a szerepbe kényszerült, hogy az önábrázolás, az önmeghatározás alanya legyen, akkor maga is hozzájárult gondolkodásának jelentékeny módosulásához, annak ellenére, hogy észjárásának logikája megkövetelné, hogy a dekonstrukciót nem meghatározások és rituális azonosítások szomszédságában, hanem működése közben észleljük. Mindez nem azt jelenti, hogy körülötte végérvényesen elcsitulnak a hullámok, hogy nem fog kiváltani heves ellenállásokat: nem, ám nyilvánvalónak tekinthető, hogy a dekonstrukciónak, akarva-akaratlanul, a megváltozott körülmények, az intézményekbe való beleilleszkedés, az intézményekhez való kötöttség közepette (is) kell kifejtjenie tevékenységét. Ma a legkomolyabb figyelmet kell tanúsítanunk J. L. Nancy régi figyelmeztetése iránt, miszerint a dekonstrukciót óvni kell Derridától is, s hogy idővel a reálisan létező „dekonstrukció” is dekonstrukcióra, önkülönbözőződésre szorul. Nem engedékenysége miatt: a dekonstrukció maga olyan szigorú, már-már emberfeletti

követelményeket támaszt a véges ember felé, melyek törekénységünk okán egyszerűen teljesíthetetlenek. Feladatként: megvalósíthatatlan. Minden látszat ellenére, következetes gyakorlása rendkívül súlyos terhet helyez gyakorlójának vállára.

Aki — példának okáért Derrida könyvei mellett — újraolvassa Nancy Frasernek több mint tíz évvel ezelőtt írt eszmefuttatásait<sup>3</sup> a dekonstrukció és a politikai filozófia relációiról, vagy fellapozza az akkori, idevágó könyveket<sup>4</sup>, megvonhatja a mérleget. Egyfelől rögzítheti mindazt ami immáron három évtized múltán is állandósággal bír, másfelől megtapasztalhatja a változásokat, melyek azóta végbementek. Mindenesetre a feljebb említett vádakkal szemben a dekonstruktív elmélkedések erőfeszítései kezdettől fogva a „politikum” jelentéseinek pecsétjét viselték magukon: a dekonstruktív „intervenció”, hogy az egyik kulcsszóval éljek, önnön szándéka szerint nem más mint a „politikumnak”, a politika jelenségének a kultúra egészében betöltött átértelmezésére irányuló stratégia.<sup>5</sup> Gyakorlatának legmagasabbrendű tanúsítványa ennél fogva a „politikum” jelentésvonatkozásainak átgondolása kellett, hogy legyen. Hogy a filozófia és a „politikum” között a legszorosabb együttlét, az egymáshoz való tartozás viszonylata áll fenn, hogy a „politikum” intézményének átgondolásához nem külsőleges, hanem immanens filozófiai értelmezésre van szükség, azt jelenti: a „politikum” nem különálló tartományként jelenik meg a színen, a „politikumra” való erőteljes összpontosítás a dekonstruktív eszmefuttatások legmélyéből fakad. Hogy „csupán a szöveg létezik”, ez a többszörösen félreértett maxima egy ízig-vérig, a „politi-

<sup>3</sup> N. Fraser: *The French Followers of Derrida: The Politisation of Deconstruction or the Deconstruction of the political*, *New German Critique*, 1984/33. Az írás a *Les fins de l'homme. A partir de travail de Jacques Derrida*, Paris, 1981 című mű kapcsán született.

<sup>4</sup> Azokra a könyvekre gondolok különösképpen, melyek ahogy J. L. Nancy és Ph. Lacoue-Labarthe fogalmaztak egyik írásukban a „politikum” (le politique) dekonstrukciójával, vagyis a „politikumnak” a nyugati gondolkodásban betöltött helyével, s nem a dekonstrukció politizálásával (la politique) foglalkoztak. Ugyanitt azonban olyan filozófusok is jelentékeny szerepet játszottak akik nem a dekonstrukció keretén belül gondolkodnak, mint pl. C. Lefort, É. Balibar, J. Ranciére, Rejouer le politique, Paris, 1982, valamint *Le retrait du politique*, Paris, 1983. De érdemes elolvasni M. Ryannak a könyvét is — Derrida Marx-eszmefuttatásainak fényében: *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimor, 1982.

<sup>5</sup> A stratégia szerepéről Derridánál lásd R. Laporte írását, *Ecarts, Quatre essais á propos de Jacques Derrida* (L. Finas, S. Kofman, R. Laporte, J. M. Rey), Paris, 1973. Fogadjuk el okfejtését, miszerint a dekonstrukcióban nem létezik értelem stratégia nélkül!

kum” tárgykörébe vágó állásfoglalás kívánt lenni: minden megnyilvánulás, minden értelemfeltárulás egy politikai tartalmak által meghatározott kontextusban történik. Nem áll fenn egy olyan neutrális helyzet, amelyben megszabadulhatunk a kontextustól, a „politikumban” való tartózkodás terhéől, melyben felemelkedhetünk az örök csillagállások magasába. *A törvény hatalma: az autoritás misztikus alapjai*<sup>6</sup> című mű szerzője is arra törekszik, hogy meggyőzze olvasóját, a dekonstruktív (meta)kérdésfeltevés mindig a jog, az igazságosság, a politikai legfontosabb kérdéseit vette célba. Hiszen értékválasztásaiból következik, hogy a metafizikai kultúra egyfajta politikum-koncepciót testesít meg, mely az uralkodó gazdasági, politikai és kulturális jelentések egybefonódását, a mozgási kereteket, a kérdés és a válasz logikáját megszabó fogalmi tér elemeinek láncolatát hitelesíti. Olyan szellemi állapot benne az uralkodó, mely a duzzadó erőt juttatja kifejezésre, a metafizika a hatalom, az erőszak és a teljessé váló ellenőrzés állandóan megújuló és újratermelődő rendszere, fogalmi rendőrség, mely a mulandóság, esetlegesség, a kisebbségbe szorult elemek fölé emelt építmények védelmét látja el. A dekonstrukció „leleplezés-technikája”, hadd szögezzem le rögtön, elképzelhetetlen a modern gondolkodás politikai beállítottsága nélkül, miszerint mindaz, amit az embernek el kell ismernie, jogosultként anélkül kell megmutatkoznia. Hegel egy mélyenszántó, nagyon is idevágó okfejtésében arról szól,<sup>7</sup> hogy a modern világban az ember ha hozzászólt a dolgokhoz, „akkor szubjektivitásának e kielégítése” után sok mindent képes elviselni. Ezért a modern világban a néma hallgatás felforgatóbb lehet, mint a „szubjektivitás kielégítése”, azaz a dolgokban való tevőleges részvétel. A hallgatás — folytatja Hegel — azt a félelmet keltheti, hogy az ember magába fojtja azt, amit kifogásol egy dolgon, míg az okoskodás a kielégülést tartalmazza abból a szempontból, hogy a „dolog könnyebben folytathatja útját”. Hegel, mint ahogy Plátón is,<sup>8</sup> tanúsá-

<sup>6</sup> J. Derrida: Force de loi: Le „Fondament mystique de l'autorité”, Cardozo Law Review, 1990. Vö. még Points de suspension, Paris, 1992, 213 vagy 375.

<sup>7</sup> A jogfilozófia..., ibidem, 339.

<sup>8</sup> S. Rosen, aki bírálatban részesíti Derrida Plátón-elemzéseit, lévén, hogy a beszéd és az írás közötti különbség nem ontológiai hanem politikai jellegű Plátónnál, úgy vélekedik, hogy Derrida nem képes belátni a hallgatás és a beszéd különbségét. Ennélfogva a hallgatásnak nem tud olyan szerepet juttatni a platóni gondolkodás értelmezésében, amilyent az megérdemel, S. Rosen: Platonic Reconstruction, in: Hermeneutics as Politics, New York/Oxford, 1987, 58. Rosen szíven találja a dolgot, amikor a hallgatást politikai kérdésként is taglalja. A hallgatás kérdésére azonban még vissza kell térnem.

got tett a hallgatás politikai funkciójáról. A dekonstrukcióval kapcsolatosan viszont fenyegetően ott van a *hallgatás-hiány jelensége*, kiéleződik a viszony közte és a hallgatás felforgató politikuma között. Gyakorlójába nem lehet belefojtani a szót — íráséhsége, az „ismétlésben változó azonosság önmagát” újraíró gyakorlata, a szövegszöttesek végtelen szövését óhajtó igénye, a szokványos szövegütemezés felbontása innen származik —, a fogalmi lehetőségeinket beteljesítő metafizikai rendszerek egyúttal állandó ösztönzések, hogy minduntalan megedzze, gyakorolja képességeit.

Minden lezárás önkényes, erőszakkal közvetített, valójában a dekonstrukció feladata a levinasi értelemben vett végtelen „etikai ellenállás”,<sup>9</sup> a fogalmak használati módja okán végzett végtelen **munkát** (ismét egy nagyon modern fogalom!) illető szorgalom, örök-állandó iparkodás, szívóosság. Ha arra a következtetésre jutunk, hogy a fogalmaink használati módja minduntalan dekonstrukciót, meg nem szűnő óvatosságot igényel, hogy a szövegek jelentésspektusai állandóan újraszervezhetők, akkor az itt követendő munkafolyamat olyan, mint Penelopé szövete, ideiglenes, amelyet mindennap újra kezdenek.<sup>10</sup> Amit értelmezésnek hívunk, az a dekonstrukció számára a legközvetlenebbül változtatást jelent, méghozzá azáltal, hogy megmutatja azokat a peremvonalakon tartózkodó rétegeket, marginalitásba szorult maradékokat, kisebbségben leledző, kiszolgáltatott mozzanatokot, melyek összeilleszthetetlenek a rendszerben megnyilvánuló tendenciákkal és nem mintaszerű töredékei egy nagyobb hegemonikus kánonnak. A metafizika párosan ellentétes kategóriái azt a törekvést hordozzák, hogy a rendszer minden részeleme megfeleljen a maximum elvének, ami a meghatározottságok ökonómiáját teljesíti be a tökéletesnek tartott kör<sup>11</sup> kontextusában. Ennélfogva minden koncepció, fogalomra jutás, névvel való rendelkezés a leibnitzi teo- és szociodicea logikai szerkezeteiben rejlő mozgásokat juttatja érvényre: a dekonstrukció ezért a „biodegradálás”<sup>12</sup> által felismerhetetlenné tett mozzanatok

<sup>9</sup> Erről: J. Derrida: *Violence et métaphysique...*, in: *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, 218.

<sup>10</sup> Hegelnél e hasonlat jellegzetesen negatív kontextusban szerepel (A jogfilozófia alapvonalai, Budapest, 1971, 9) Hannah Arendt viszont a gondolkodás ütemét írta le ezen hasonlat segítségével, H. Arendt: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*, Social Research, 1971, 3.

<sup>11</sup> A kör metaforájáról Hegelnél és Kantnál, J. Derrida: *La vérité en peinture*, Paris, 1978. Lásd különösképpen az első fejezet eszmefuttatásait.

<sup>12</sup> Lásd: J. Derrida: *Biodegradations*, *Critical Inquiry*, 1989, Vol. XV, No. 4.

megmentésének<sup>13</sup> irányában mozog. Fellépése azonban nem merül ki abban a gyakran hangoztatott állításban, hogy a fogalom egysége lehetetlenné tesz bármilyen kérdésfelvetést, létfogalmát nem elégíti ki az a megállapítás, miszerint az egységesülés, mely minden konstruktív, egészre mutató megoldás sajátja, eltíporja a kérdészés jogát. Mert a kérdészés maga is a metafizika tartományához tartozik, a „mi ez?” gesztusában a metafizikai szuverenitás igénye magasodik fel, a létezésről szóló kérdés irányvétele metafizikáért, a lényegi létezés-összefüggésekbe való betekintés jogáért kiált.

Mindezt nem véletlenül említettem, mintaszerű: ha a dekonstrukcióra vonatkozó meghatározás, a „mi ez?” vagy a „miért?”-re utaló válaszadás feladatát kívánjuk végrehajtani, ha a végtelenbe mutató szakadatlan mozgását kívánjuk lelassítani, netalán megállítani, akkor mindenképpen kísérteni fog bennünket a negatív teológia szelleme. Tudniillik, ha lényegére kérdezzük rá, akkor a negatív megállapítások örvényébe kerülünk. Se szeri, se száma azoknak a negatív meghatározásoknak, melyek elhangzottak és egyúttal elképzelhetők a dekonstrukció kapcsán — ugyanakkor a negatív azonosítások vég nélküli sorjázása nem jeleníti meg azt a reményt, hogy a negativitás valamikor pozitivitás biztonságába csaphat át. A negatív teológia gondolkodásában nyelvi, fogalmi elem nem vonatkoztatható az Istenre. Ami esendőségünk, halandóságunk okán a rendelkezésünkre áll: az isten értelmezhető üzenete. A dekonstrukció szorgalmazója nem fogadhat el egyetlen olyan magaslati, neutrális, privilegizált helyet, ahonnan létezési módozatai, egyébként is a pluralitásban fennálló gyakorlatai maradéktalanul bevilághatók. Immanens mivolta miatt nem lehet mögéje kerülni.

Ha egy gondolkodásmód értelmezésében sokat kell foglalkozni a félreértésekkel, a negatív meghatározásokkal, akkor kétségtelen, hogy a látszatok esetében nagy súllyal esnek a latba. A dekonstrukcióval való foglalkozás nagy mértékben az általa gerjesztett látszatokkal való törődés is. Hadd soroljak fel ezért most néhány lényegyet érintő negatív azonosítást, melyekből kitetszik a dekonstrukció törékenysége! A dekonstrukció **nem** az analízis és a bírálat elegye, mivel nemcsak a viták közegébe, de a fennálló materi-

<sup>13</sup> Rosen érdekes okfejtése szerint, melynek alapja, hogy Derrida támadása a felvilágosodás ellen a felvilágosodás következménye, a dekonstruktív mánia a protestáns etika posztteisztikus módozata, ibidem, 51. Mindenesetre a fellebb említett szorgalom valóban a protestáns etika erőnyeit idézi fel.

ális intézményekbe, a politika terepeire kíván belépni, és belülről kísérel meg eljutni azokhoz a peremmozzanatokhoz, melyek megszelídíthetetlenek a végső megoldások, az egységesítés elvei számára. A kanti értelemben vett kritika, a krinein, a krízis (a döntéshozatal különböző folyamatai) is a dekonstrukció tárgyát képezik. **Nem** analízis, mert nem irányul a lebontás műveletének célirányosan elképzelt tárgyára, nevezetesen a lehető legkisebb egységre melyből összeállítható az egész.

A dekonstrukció **nem** módszer gyanánt működik, mert olyan gondolkodásmód megnyilvánulásaként jut a felszínre, mely kiszámíthatatlanabb, mint bármely újfent érvényesítendő szabályok által kijelölt irányvétel. Úgy tesz tanúbizonyságot korának dinamikájáról, úgy beszél a szövetségsszerveződés formáiról, a szövegen belüli hasadásokról, törésekről, hogy nem igényel ellenőrzött ismétléseket, útjelzőkkel ellátott ösvényeket, melyek a tárgyhöz való hozzáférést szavatolják. Ugyanakkor, a dekonstrukciónak a módszerre vonatkozó **antipódusként** való magyarázata fonák dolog: valóban tárggyá teszi a módszer korlátjait, de a módszer és a módszerellenesség alternatíváját, a közöttük lévő különbséget veszi igazán szemügyre.

A dekonstrukció **nem** írható le a filozófia pszichoanalíziseként,<sup>14</sup> vagy az elnyomott motívumok lázas kutatásaként, mely minden beszédmodot szimptomaként kezel annak érdekében, hogy életet leheljen a halódó igazságtartalmak testébe. Ellenkezőleg, a kudarcot vallott elnyomás foglalkoztatja, azok a mozzanatok, megjeleníthetetlen „nyomok”, melyek korlátokat szabnak a áttetszőség eszményére hivatkozó olvashatóság-eszmény vonatkozásában.

Az elsődleges, úgymond lényegiséggel bíró processzusokat mindig másodlagos folyamatok határozzák meg, az „eredeti másodlagosság” formái beleíródnak az eredet tereibe. Ezért a dekonstrukció **nem** hivatkozik, mondjuk, a transzcendentális tudatalatti jogaira: úgy vélekedik, hogy a tudatalattira utaló beszédünk mezőit már eleve átszeli a tudatos/tudalatti különbsége.

A dekonstrukció elhárítja magától a feltételezést, hogy a metafizika, a fogalmi hagyományunk szétporlasztásának a közege lenne, hogy fáradozásai az erőtlenné vált logoszból, észszerkezetből, netán a felvilágosodásból való kilépést szolgálnák. Valóban különösképpen tárgyát képezik azok az eljárások, melyek kezdettől fogva zárt-ságra tartanak igényt a totalitás megteremtésének céljából. De **nem**

<sup>14</sup> Errl: J. Derrida: Freud et la scène de l'écriture, in: L'écriture..., ibidem.

a metafizikai kultúra elmúltával veszi kezdetét, mintegy leleplezve a metafizika bűneit, jogbitorlásait, **nem** torlaszolja el a logosz, az észszabályok érvényesülésének útját, noha korlátozza az ész bizonyos felfogását és egyáltalán a cáfolhatatlan bizonyosságokat létrehozó médiumok hatalmát. **Nem** a hagyomány negatív ellenképe, minél inkább a metafizikai kultúrával ellentétes pozícióban láttatják, annál sikeresebben félreértik. A hagyomány nyelveiben, szövegeiben való élénk tájékozódás jellemzi, bizonyos tekintetben tradicionalistább, mint a hagyomány tekintélyére hivatkozó filozófiák. A túlfokozott észgyakorlat talaján valóban felfedésre és megszűnésre ítéltetett minden (mítosz, hagyomány), ami nem illeszthető bele uralmának rendszerébe. De a dekonstrukció tárgya maga a leleplezés, mint tösgyökeresen a metafizikai kultúrához tartozó eljárás, mint egy halmozódó gesztussorozat, mely úgy vág neki az igazság feltárásának, hogy megsemmisíti a látszatokat, a zavaró elemeket, eloszlatja a tévhiteket. Kritikai gyanakvása a felfedésben teljesedik ki, hogy rangsorolásban mutathassa meg a világ sorát: elválasztja a látszatot a lényegtől és megakadályozza keveredésüket. A dekonstrukció nem a semmiből lép elő, a metafizika tartalmait a kezdettől fogva adottak a számára, úgymint öbelé magába vannak helyezve: nem áll rendelkezésünkre egy olyan nyelv melynek segítségével kiszakíthatnánk magunkat a hagyomány testéből. A metafizikára való ráutaltságának magyarázatában a kanti értelemben vett transzcendentális illúzió fogalmát kell segítségül hívnunk. Mert Kant azt bizonyítja erőteljesen, hogy a látszatszerűség hozzátartozik a valósághoz, a transzcendentális illúzió nem tűnik el a kritikai feltárás után sem. Az ész önmagában hordja saját használatának maximáit, melyek olyanok, mint az objektív elvek. A metafizikai kultúra fogalomtára a dekonstrukció transzcendentális illúzióját jelenti, a háttérben mindig ott működik a kanti felfogás derridai átértelmezése: a metafizikát nem lehet leleplezni egy neutrális hely biztonságából. Mint a látszatszerűség a kanti filozófiában, vagy a metafizika nyelve, adottságként, a mi realitásunkhoz tartozik. Azt is látnunk kell, hogy a metafizikának transzcendentális illúzióként való derridai értelmezése is modern vetés — és nem tévesztendő össze a metafizikai érvényességek pre-modern formáival: a transzcendentális illúzió a szubjektív módon felfogott ész aktusa, objektivitása a felismerés szubjektív formája által válhat azzá, ami. Vagyis: szubjektív aktusom révén válok egy általam objektívnek minősített rend részévé.



Eltávolodunk a lényegtől, ha azzal a magyarázattal hozakodunk elő, hogy a dekonstrukció a retorika, az irodalom, az elnyomottak, a Másik, a másság, a kirekesztettek, a metafora pártját fogja a logika, a „fallogocentrizmus”, az elmélet, a jelenségeket bekebelező despotikus „lényegtartalmak”, az elnyomás kiterjesztett rendszere ellenében. Szükségképpen csorbítjuk gondolkodásának életét, ha azt feltételezzük, hogy praxisát azon elv vezérli: a valóság legmélyéből kioldódhatnak a peremre szorult mozzanatok, melyek, lévén elnyomottak, igényt tartanak jogaikra. Figyelmen kívül hagyjuk mindazt, ami megszabja a létezésében rejlő kihívás-motívum értékét, ha egy, a rendszerlogikával szemben feszülő ellencselekmény ökonómiáját pillantjuk meg benne. Noha érdeklődése különösen azokra a vonatkozásokra utal, melyek a kultúránk kereteiben az erőszaktevéssel vannak kapcsolatban, a dekonstrukció **nem** azt tűzi ki célul, hogy részt juttasson az elnyomott világelemeknek: a hozzá illő magatartás a bináris ellentétek, a polaritás feszültségterén, az igen-nem, nem-igen, tézis-antitézis-szerű állásfoglalások tartományain túl keresendő. Arról értekezik folytonosan, hogy mennyire készen van már a válasz minden olyan elképzelhető kérdésfeltevésben, melyet e feszültségtér diskurzív-uralmi logikája juttat érvényre. Hogy a kérdésfeltevés megszabja a választ. Így a kérdés és a válasz egymárvonatkozódásának dinamikáját is bevonja vizsgálódásának körébe.

Az imént elmondottakkal összefüggésben, a dekonstrukció **nem** az azonosság istenítésével jellemezhető gondolkodással szembe, **nem** az elevenségében megnyilvánuló különbség jogát védelmezi. A kortárs gondolkodás, kétségtelen, a különbségfilozófia jegyében alakult. Szinte kézenfekvő, hogy úgy elmélkedjünk: ezen gondolkodás lényege sűrítődik össze abban az elégedetlenségben, mely az azonosságnak a különbséggel való közvetítésének nyugat-európai formáit illette. A nem-lét, a más-lét valójában a lét konstitutív elemei, a különbség az azonosság önkorlátozását testesíti meg, a különbség és az azonosság egységet képeznek: már Platón megalapozta ezen gondolkodásmód építményét. Mégis, hagyományunkban a másletből fakadó különbség: vadhajítás, amely az egység önközvetítődése, önbeteljesülése folytán — tökéletesség híján — eltűnik a színtérről. De tévútra vezet az a megállapítás, hogy a dekonstrukció „démonikus negativitásában” (Rosen) a súlypont átkerül a holtta vált azonosságról a különbség pozíciójára,

hogy a különbség itt kiszabadul a tiszta azonosság zárkájából. A „közöttiségben” való tartózkodás, az „eldöntetlenség” normái vezérlik, minthogy minden bináris ellentétben jelen van valamilyen hiány, rendetlenség, mely megzavarja az oppozíciók biztonságát. Ugyanakkor Derrida meggyőződése, hogy az eldöntetlenség nem bénítja meg a jogi-politikai harc szereplőit tevékenységükben: a jogi-politikai tér alanyai ugyanis semmilyen körülmények közepette nem mondhatnak le az igazságosság iránti érdekeltségükről.

A dekonstrukció, amint láttuk, bármelyik általunk ismert bíráltnak elébe vág. Mindez sokatmondó, mégsem mond eleget. Nos, az eredettörténet értelmezése céljából emlékeznünk kell a posztstrukturalista filozófia mélyáramaira. Mert dacára annak, hogy messze elrugaszkodott a hatvanas években teremtődő gondolkodásmód megannyi megnyilvánulásától, a dekonstrukció azokat a magokat érleli tovább, melyeket a posztstrukturális filozófia vetett a földbe. Az eszmekör alapját az egymásra utaló, vonatkozó, egyúttal mindig viszonylatban létező jelek filozófiája rakta le. A szerkezet fogalmának (poszt)strukturalista használata mindig kritikai indokkal történik: a hagyományos gondolkodás környezetében mindig ott magaslik egy szilárd léttel bíró központ, mely alá tartoznak a struktúra megnyilvánulásai. A tradícióban uralomra jutott az irányvétel, mely úgy teszi lehetővé biztonságát, hogy feláldozza, ahogy egyszer Derrida egy régebbi írásában vélekedett, a „struktúra strukturalitását”. Viszont, a posztstrukturalizmusban a legcsekélyebb létező is a másik létező perspektívájában jut szóhoz, minden tényező számára a másik tényező, teremtő tükörként, konstitutív jellegű. Minden mozzanat az önazonosság vonatkozásában inadekvációként jelenik meg, és a teljes önazonosság hiánya teremtő erejű. A kiszámíthatatlanul kibomló jelek, (voltaképpen bármelyik látszatra jelentéktelen elem), textuális meghatározottságuk folytán, mindig módosítják, újraírják a totalitást. A jelek egészének a létmódja: az örökösen történő újraírás.

Ha a struktúra a jelek differenciális játéka által létezik, akkor alapjának kötőanyagát magában a struktúrában, nem másutt, azaz nem külső közegekben lelhetjük meg: ezeket a meglátásokat hozta Derrida szóba. A transzcendentális motívumok dekonstrukciója is innen származtatható. A központtalanításban való középpontteremtés ellentmondásos gondolatában félreismerhetetlenül a modernitás felszabadulás-eszménye munkál. A jelek végtelen szétszó-

ródásának derridai feltételezése, az örök-állandó újraírás sokszorozása felszabadító célzatú a modern értelemben<sup>15</sup>: emancipálódjunk attól ami megbéklyózza a játék hullámsát, bontakoztassuk ki a szabad játék minden lehetőségét, merüljünk bele a differenciálódás gazdag életébe! Aki átsegíti magát a Derrida-szövegek sűrűjén, ezen a gyakran rendkívüli nehézségeket támasztó textuson, felfedezheti az emancipáció izzó pátoszát, és Taylor nem téved akkor sem, amikor a nietzschei játék-fogalmat idézi. Ha belemerevedünk a struktúrán „kívüllevő” központok által támogatott rend bűvkörébe, elveszítjük szabadságunkat. A struktúra strukturalitása akkor nyílnak meg igazi valójában, ha elemei nem párolognak el funkciókba, ha nem határozza meg jellegzetességeiket egy transzcendentális középpont uralma. Összegezve: a dekonstrukció itt sajátos módon a modern emancipáció eszményének hangjait visszhangozza, a modern kultúra radikális lehetőségeként tűnik fel.

Ehelyütt azonban meg kell állnom. Kérdés vetődik fel ugyanis, mely a tudás problémájára irányítja a figyelmet. A dekonstruktív „negativitás” gondolatához a negatív tudás párosítható, mely állandó veszélyforrásként, jelen van a nyugat-európai gondolkodásban a nem-tudás Szókratésznál található kifejtése óta.<sup>16</sup> Így nyugtalanító kiszámíthatatlanságot, megszelídíthetetlen esetlegességet, a motívumok és a következmények azonossághiányát, a tudás korlátjait rögzítette a nyugat-európai gondolkodás nemegyszer, amikor szembekerült az emberi tevékenység apóriáival. (Hegel történetfilozófiája például az ex-ante létező negatív tudást helyezi előtérbe

<sup>15</sup> Hogy a dekonstrukció a modern önbírálat hagyományának része azt Ch. Taylor bizonyítja. A *Logics of Disintegration* című írásában (New Left Review, 1988/70.) a modernitás önbírálatának két alakzatát különbözteti meg, melyek sokszor egybefűződtek. Az első a romantikus korban vert gyökeret, és az észnek a természet felett gyakorolt uralma, valamint a vágyak és az érzékek elszegényítése ellen lázadt fel. Ez a fellépés tükröződik Schiller okfejtéseiben, a marxi elidegenedéseméletben és nem utolsósorban Adorno negatív dialektikájában. Az elvont ész béklyóitól való szabadulás szintézisben van a vágyak és a természet felszabadítására utaló maximákkal: 68 jelszávaiban jelentek meg mintaszerűen az említett kritikai igények, legalábbis Taylor szerint. A hagyomány másik vonala Schopenhauerig és Baudelaire-ig nyúlik vissza: nem az expresszív módon értelmezett természetet vagy az autentikus Én energiáit idézi fel, hanem a természettől elkülönülő művi termelékenységre hivatkozik, a felszabadult játék szabadságára utal.

<sup>16</sup> A tisztánlátás érdekében érdemes elolvasni H. Arendt tanulmányát: *Philosophy and Politics, Social Research*, 1990/1 valamint P. Sloterdijk könyvének (Zur Welt kommen-zur Sprache kommen, Frankfurt/M, 1988) Szókratészre vonatkozó fejezetét.

az emberi tevékenység kapcsán, a tudás mindig későn érkezik). De a negatív tudás teréből — tárgyunk szempontjából — több ajtó nyílik. Az egyik afféle negatív enciklopédiához vezet, melyet a dekonstrukció képviselője ír buzgón, noha tudatában van annak, hogy elvileg tevékenységét be nem fejezheti. Ami itt szembeszökő: *mintha Derrida elnyomná a dekonstrukció eredeti intencióit*. A negativitás mozgásának tudójaként jeleníti meg magát, a dekonstrukciót kiegyenlíti a negativitás pozitív értelemben vett tudásával. Megszólal mintegy „kísértetként” (az újabb Derrida-szövegtermelés kedvenc szava) a scholar, aki többször is felbukkan mondjuk a *Marx-kísértetei* című könyvben<sup>17</sup>, és hitet tesz a jelenlévő és nem-jelenlévő éles szembeállítására, a bizonyítás ereje mellett. Talán sehol nem derül tisztább fény a Derrida-scholar beállítódására mint az itt következő mondatokban: „Ez a kötődés teszi, hogy minden elem — fonéma vagy graféma — azon nyomok által konstituálódik, melyek a lánc többi elemének hatása okán léteznek. Mindenütt csak különbségek és a nyomok nyomai vannak”, majd „... nem ismételttem-e fáradhatatlanul, s legyen szabad mondanom, nem bizonyítottam-e be, hogy a nyom nem alap és nem eredet”.<sup>18</sup> Ha mindenütt csak különbségek vannak, akkor a dekonstrukció egyszerűen befejeztetett, a negativitás abszolút pozitivitásba, a negativitás pozitivitásába (ahogy Hegel mondaná) fordul át, melyet, íme, valaki kinyilvánít. Ha a különbségek csak relációban léteznek, ahogy azt a posztstrukturalista gondolkodásmód megköveteli, akkor a különbségek totalításban való létezése egyszerűen megbénítja a jelek mozgását. Egyáltalán, a különbségek totalizálása egy meta-helyzet feltételezését előlegezi. Hiszen mi jogosít fel azon pozíció biztonságos, tekintélyelvű perspektívájára, melyből kijelenthető, hogy **mindenütt** csak a különbségek különbségei és a nyomok nyomai vannak? Milyen az a különbség mely híján van minden azonosságnak, melynek a mélyén nem rejlik azonosságmozzanat?

Méltatlan lenne, ha azt állítanám, hogy az iménti kritikai megjegyzésekkel leírtam volna a dekonstrukció mozgásának fő útvonallát. A „különbségek” mindenüttlevőségének feltételezése nem a dekonstrukció utolsó szava, de az egyik, szükségszerűen megjelenő lehetséges. Nehézséget jelentenek számomra azok a bizonyítás

<sup>17</sup> J. Derrida: *Marx kísértetei*, Pécs, 1995, 21.

<sup>18</sup> J. Derrida: *Positions*, Paris, 1972, 37–38, 71. Idézi: M. Belancic: *Postmodernisticka zebnja*, Novi Sad, 1994, 193.

erejére utaló, ismételten felbukkanó, Derrida-kitételek is, melyek a dekonstrukció igazoltságát hivatottak körülírni. Rorty egy megjegyzése említendő ezen a helyen — igaz, egy másfajta intenciókat tartalmazó szövegkörnyezetben hangzott el — Derrida feltételezi, hogy tudja azt, amiről azt állítja, hogy nem lehet tudni. A negatív tudás itt, kétségkívül, végletes önleletmondásokba bonyolódik, hiszen a dekonstrukció képviselője a kánonnélküliséget autoriter szemszögből, egy tekintélyelvű performatív aktus révén jelenti ki.<sup>19</sup>

S most vissza a felszabadulás kérdéséhez. Bármilyen erejű is az emancipáció eszményének megnyilatkozása a tárgyalt gondolkodásmódban, tragikus árnyat vet. A dekonstrukció szenvedélye éppen azért tragikus árnyalatú, mert politikai közvetítésű, mert gyakorlója egyúttal elviselője önnön történelmi-politikai létezésének. Így a zárt rendszerek felnyitása, az emancipáció lendülete is elnyomhatja a különbségeket, felmorzsolhatja a kisebbségeket: noha ott tapasztaljuk a pátoszt, hogy a teljes bezárulás lehetetlen, merthogy minden rendszer tartalmaz önmagában dezintegráló mozzanatokat, az ellentételező irányulás, maga a nyitási folyamat is (túlságosan sokszor) uralmi stratégiát leplez. Ahogy a filozófiai gondolkodás üteme a legszorosabb összefüggésekben áll a történelmi-politikai erők megnyilvánulásaival, úgy a fogalmaink használata is — mely kikerülhetetlenül metafizikus, hiszen a bináris ellentétek mentén alakul, szerveződik — állandó erőszaktevést jelenít meg.

A metafizika dekonstrukciója nem más, mint a metafizika történelmének a dekonstrukciója. A metafizika közegében folyik le a történelem. Mögötte ott az emberi létezés tragikumának lüktetése.<sup>20</sup> A történelmiség folyamatának leírásában ugyanis, kimondatlanul is, Hegel, az ő történetfilozófiája lebeg a dekonstruktor sze-

<sup>19</sup> A különbségek mindenütt jelenvalóságára utaló következtetés ellentmondásban áll Derridának azon vélekedésével is, mely szerint minden írása önéletrajzi jellegű. A dekonstrukció olyan munkaképlet kíván lenni, amelyet saját magunkon végzünk. Hogyan lehet a radikálisan autobiografikus szintről a mindenütt levő különbségek bizonyításának szintjére emelkedni? Az önéletrajzi elemek és a dekonstrukció kapcsolatáról, L. Finas, S. Kofman, R. Laporte, J. M. Rey, Ecart, Paris, 1973.

<sup>20</sup> A metafizika jelenlét-eszményében nincs semmi „rossz”, állítja Derrida egy helyen, sőt, az egyetlen olyan dolog ami „jó”. Ez egyszerre az emberi vágyak feltétele, ugyanakkor az a tudat mozgatja a dekonstrukciót, hogy „tout ça finira très mal”. H. Staten Derrida kapcsán a klasszikus moralistákat emlegeti: szerinte a derridai memento mori, a tökéletesség hiányának artikulációja, H. Staten: Wittgenstein and Derrida, London, 1985.

mei előtt, az a „történetmetafizika” mely az emberi létezés és tevékenység esetlegességét, az előre-nem látott következményeket a szellem önközvetítődési mechanizmusaiba, a „szellemnek az önmagához való visszatérés” pályáiba illeszti. Derridának a felelősségteljes emlékezés etikájáról vallott gondolatai arról tanúskodnak, hogy a történelem tragikus, kompenzálhatatlan veszteségeiről szól. — Hogy a dekonstrukció: visszatekintő, végtelen jellegű, a kalkulatív viszonylatokat meghaladó igazságosságfilozófia, valamint a lehetetlenség, a megvalósíthatatlanság<sup>21</sup> egyfajta tapasztalata — ezek a gondolatok képezik „politikai filozófiájának” vezérfonalát. A jog történeti kategóriái dekonstruálhatók, de kell, hogy legyen valami, ami dekonstruálhatatlan, nevezetesen az igazságosság — ezt állítja Derrida. Ami az önnön hivatásának tudatában levő dekonstrukciót sarkallja: az igazságossághoz való hűség. Egyszóval: a jog működéséhez mindig hozzátartozik valamifajta kalkuláció, a nyereségek és a veszteségek mérlegelése, ezzel szemben az igazságosság, mely a dekonstrukció működésének feltétele,<sup>22</sup> a mindenkori legalitáson túl keresendő. De ahhoz, hogy tovább folytassam a legalitás és az igazságosság viszonylatának elemzését, még egy kitérőt kell tennem annak céljából, hogy ábrázoljam, milyen kerülőutakon jut a dekonstrukció — Nietzsche közvetítésével — a Walter Benjamin és Carl Schmitt-által tárgyalt kérdésekhez.

A dekonstrukció folyamai, tudjuk, a nietzschei gondolkodás tájain kanyarognak. De itt egyfajta feszültségmező körvonalait is észre kell vennünk. Mert ugyan megfelel a valóságnak, hogy Derrida élenjárt Heidegger Nietzsche-értelmezésének kritikai recepciójában, hogy bírálattal illette a léttörténet heideggeri változatainak úgymond metafizikai maradványait vagy éppenséggel a metafizikai, epochális meghatározottságú, újkori szubjektivitással kapcsolatos látteleket,<sup>23</sup> de gondolkodása nem mutat érzékenységet a „különbségek”

<sup>21</sup> „... még a legrigorózusabb dekonstrukció-fellépés sem feltételezi önmagát mint lehetőséget... A dekonstrukció számára a lehetőség inkább olyan veszély amely által megragadhatóvá válna mint módszer, mint hozzáférhető eljárások sorozata. A dekonstrukció iránti érdekeltség... a lehetetlenség tapasztalata”, *Psyché: Invention of the Other*, in: *Reading de Man Reading*, 36.

<sup>22</sup> Ezt a lehetőséget úgy kell elképzelnünk mint egy kanti értelemben vett eljárást: ahogy a magánvaló dolog elérésének lehetetlensége közvetíti a fenomenális lehetőséget, ugyanúgy közvetíti a dekonstrukció megvalósulásának lehetetlensége magának a dekonstrukciónak a lehetőségét.

<sup>23</sup> J. Derrida: *Eating Well, or the Calculation of the Subject: An interview with Jacques Derrida*; in: *Who comes after the subject* (ed. by E. Cadava), London, 1991, 103.

ex nihilo teremtésének nietzschei válfajai iránt. Hiszen a projektív, konstruktív alanyiséghez hozzátartozik ezen felduzzadt, erőszaktól sem mentes aktivitás, mely a létezés szívében történik. Az alanyiség önazonosságának dekonstrukciója, a szubjektum önelégültségét tagadó másság iránti derridai fogékonyság a textualitás szövődményeiben fogant különbségek és a különbségek különbségeinek<sup>24</sup> hozadékait, tehát a különbségek genézisét, egyfajta megteremtettségét, megformáltságát láttatja, ám nem magát a perspektivisztikus aktivitást. Derrida úgy látta, hogy Nietzsche messzebbre merészkedett mint Heidegger, merthogy az igazság és a lét eszméivel való radikális leszámoláson s nem a lét újfajta megértésén munkálkodott; Derridát a nietzschei megfékezhetetlen fluxus, ha úgy tetszik: a dekonstruktív kinesis ösztönözte, ám a dekonstrukció horizontján a világ nietzschei típusú hermeneutikai projiciálása nem játszik szerepet. Egyfelől, újra és újra rögzíthetjük a nietzschei színezettségű állásfoglalásokat. Az értelmezések önmagukat választják, a differenciálódás gyakorlata már önmagában a válogatódás folyamatát jelöli. Nincs érvénye az „anything goes” elvének, az értelmezések között hieratikus viszonylatok feszülnek, nem az értelmezések helyessége, hanem a belőlük fakadó erőttöbblet a mérték. Az értelmezés nem üres ismétlés, mint ahogy a nietzschei örökös visszatérés sem automatikusan, az azonos elemek pusztá újonnan megjelenése, hanem erőkisugárzás, mely a hatalomtöbblettel rendelkező értelmezés, „interpretatív erőszak” érvényesülése. Másfelől, a „változtatásra”, az „értelmezés mint változtatás”-féle programra irányuló retorika ellenére, a dekonstrukció híján van a nietzschei „hódító” aktivizmusnak,<sup>25</sup> a „levés” elviselése szubjektív-emberi közvetítésének, ami olyannyira a nietzschei perspektivizmus sajátja. Nincs helye itt az új kezdetet teremtő konstruktív alanyiség kultuszának, a határokat meghaladó gyakorlat, a kreatív destrukció dicséretének. Nem jelennek meg excentrikusan felfokozott szubjektív aktusok, melyek a bőséges életért dicsőítik meg. Miért? Miért jeleníti meg itt a dekonstrukció, a nietzschei filozófia vonatkozásában, egyszerre a közeledés és a távolodás gesztusát? A dekonstrukció ennél fogva: kísérlet, amely a — modern szabadságeszméből fakadó — akarat megnyilatkozásának

<sup>24</sup> J. Derrida: *La dissémination*, Paris, 1972, 111.

<sup>25</sup> A dekonstrukció egy poszt-marxista légkörben jött létre, N. Fraser (ibidem) figyelmeztet arra, hogy a forradalom mint az „abszolút másik” megteremtésének folyamata milyen hozadékokat eredményezhet.

önkorlátozását tűzi ki célul? Etikai praxis, amely kiváltképp a modern aktivizmus erőszak-kitöréseit valamint a modern erőhatalom megnyilvánulásait veszi tekintetbe? Valójában, mélyen a modernitás-ban gyökerező a motívum: erőteljesen kibontakoztatni az ember erejét, a spontaneitásból az ész teljesítményeit rögzíteni és egyúttal korlátot vetni. Az ész segítségével megmutatni az ész előítéleteit, kritikailag értelmezni az ész érdeknélküliségének feltételezését: mindez egy mélyen modern beállítottság részeleme. A dekonstrukció eleget kíván tenni az említett motívum kétfelé ágazó, gyakran ellentmondásba kerülő irányulás különféle követeléseinek. Egyrészt, posztstrukturalista nietzscheanizmusának megfelelően a politikum közegét az erők szabad játékává, (mindenütt csak az erők megnyilatkozásai közötti különbségek léteznek) az egymást befolyásoló, világot értelmező, erők konfigurációjává alakítja át. Másrészt, mélységes gyanúperrel él éppen a modern szabadságeszmény, az akaratszabadság filozófiájának teljesítményeivel szemben, melyhez hozzátartozik az alanynak az önmagára vonatkozó törvényteremtő aktivitása.

A lényeg ugyanis abban rajzolódik ki: milyen aporetikus módon viszonyul a dekonstrukció az „én akarom”, a modern politikai filozófia alapvető<sup>26</sup>, aktusához. Az „én akarom” aktusában rejlő, „lehetetlennek” minősített performatív többlet képezi tárgyát. Ezek a kérdések húzódnak meg az erőszak, a legalitás és az igazságosság taglalása, a modern szerződéselmélet dekonstruktív olvasata mögött. Hiszen a szerződés a modern, önmagára vonatkozó, akarat (az „akarat akarása”) lényegi önkifejeződése, két akarat mintaszerű egymásvonatkozódásának tényleges formája.<sup>27</sup> A dekonstrukció ezirányú érdeklődése egybeesik a szerződéselmélet szerepének kidomborodásával a kortárs politikai és gazdasági filozófiákban, hiszen több olyan jelentékeny kísérletről tudunk, (Rawls, Nozick, Buchanan) amelyek a szerződéselvű eljárást firtatják a megújuló polgári társadalom politikai-gazdaságtani környezetében. Derrida azonban ezen elméleteket, legalábbis néhány felületes és odavetett megjegyzéstől eltérően, nem méltatja. A politikum létrehozásának kérdése (vagy másképp: a physis/nomos viszonylat megrendítése) vonzza, amelyet a hagyományos szerződéselméletek a természet és a társadalom, a történelemfelettség és a történelmiség között vésett

<sup>26</sup> Erről Hegel: *Ibidem.* 307. Az akarat megelőzi az értelmet és az ész tevékenységét („Philosophie als Wille” Marx).

<sup>27</sup> Ahogy Hegel mondja: két akarat viszonya mint egy közös akaraté, *ibidem*, 108.



mély szétválasztási vonalak révén oldanak meg. A modern politikai filozófia mely a természet és a társadalom szétválasztásában, a természeti meghatározottsággal való szakításban keresi a kapaszkodót, egyúttal a természetihez való majdani visszatérés esélyét előlegezi. Ha a pozitív törvények megegyeznek a physis törvényeivel, ha a jogalkotás egyeztethető az örökös természeti renddel, akkor a politikum halála következik be. A természettől való elszakítás után a természethez való visszatérés utópiája (a történelem vége, ahogy Fukuyamánál olvashatjuk), mindez a természeti bilincsek levétele nem más, mint a politikum halála. A dekonstruktort ezért ösztönzi a természeti és a társadalom szféráit elválasztó falak lebontásának lehetősége. A politikum tere valamint a társadalmiság a modern politikai gondolkodásban a természeti közeg meghaladása által jönnek létre, hiszen a törvény uralma, a legalitás, melyek egyáltalán lehetővé teszik a moralitás és az igazságosság, a jogilag igazolható polgári ellenállás tárgykörét, csupán a természeti alaptól leválasztott emberi világban juthatnak érvényre. A jogteremtés a természettel való szakítás nélkül elképzelhetetlen. Ezzel újonnan érintjük azt a módot, ahogy a dekonstrukció belebonyolódik a modern politikai filozófia ellentmondásaiba. A tét, tudniillik, ismét a modernitás legjavát érinti, mert a modernitás önértelmezésének elengedhetetlen mozzanata, hogy az addigi történelmet újraíró, új kezdetet lát önnönmagában. A kezdet megszületése a modern akarat megnyilvánulásainak koronája. Ugyanakkor a radikális kezdet aporetikus vonatkozásainak, az erőszak és a radikális kezdet viszonylatainak tárgyalása a modern politikai filozófia létezési formája. Hogy például Kant, aki a szükségszerűség és a szabadság distinkciójának finomításán fáradozott, tiltotta a törvény forrásával kapcsolatos vizsgálódást, az mindenképpen idevágó tény. A kezdet nem tehető áttetszővé reflexív teljesítmények révén. A modern társadalmiság önnön létrehozásának módját rejtí saját maga elől, ez hovatovább létezésének, állandó működésének teremtető feltétele. A törvények érvényessége attól függ, hogy mindannyian úgy tekintünk a jogi erőhatalom létrejöttére, mint egy meta-történelmi, meta-esetleges eseményre, mint egy olyan helyzetre, mely paradoxája folytán úgy mond a természet forrásából fakad, ugyanakkor mégis maga mögött hagyja a természeti meghatározottságot. A törvényeket egyfelől úgy kell felfognunk mint történelemeleti, természeti adottságot, egyébként nélkülöznék a tekintély dimenzióját, másfe-

lól, modern érzületünkben fakadóan úgy kell viszonyulnunk hozzájuk mint a természettől való elszakadás jelvényéhez. A törvények kialakulása ennél fogva egyszerre természeti és nem-természeti, történelmi és nem-történelmi esemény: íme, a dekonstrukció latba veheti minden erejét. Hegel a kezdet apóriáinak tárgyalását módfelett kiszélesítette: ő, akinek filozófiáját a modernitás kvintesszenciájának tekinthetjük, a kezdet problémájának tárgyalását hovatovább ismeretelméleti, logikai, azaz spekulatív rendszerfilozófiai kérdésfelvetések alapjává tette. Hogy a kezdet értelmezése a modernitásra irányuló bíráló sarkallatos mozzanata lehet, azt Hannah Arendt politikai filozófiája bizonyítja erőteljesen. Amikor, teszem azt, Róma város alapításának körülményeit,<sup>28</sup> s a szerinte példaadó római viszonyulást idézi fel, akkor közvetve a modernitás kezdetteremtéséről értekezik — erőteljes kritikai szemszögből. Amidőn a modern forradalom formáiból eredő kérdéseket faggatja állhatatosan, akkor egyszersmind a modern kezdetfogalom két típusával (a francia és amerikai forradalom) néz szembe. És roppant jelentőséggel bír e pillanatban az a mód is, ahogy Hannah Arendt a pre-modern kezdetfilozófiát veszi számba<sup>29</sup>: Derrida fejtegetése, Montaigne és Pascal nyomán, a jogteremtés autoritásának „misztikus alapjairól” ugyanis rokonul a kezdet imént említett értelmezésével.

Hogyan lehet számot adni a modern kezdet, a modern politikum megteremtéséről? A kezdet megalapításával kapcsolatos diskurzus apóriája onnan származik, hogy létrehozása már egy előzetesen fennálló társadalmiságra, egy örökösen létező adottsághalmazra, különbségekre vonatkozik. Hogy előzetes konfliktusokat tartalmazó teret feltételez, ez azt jelenti, a kezdet modern fogalmához szükségszerűen „odacsapódik” valamifajta heterogenitás, létezésébe beleivódik az érdekek konfliktualitása, mely egyszerűen irracionális maradéknak tekinthető abból a szempontból, hogy a kezdet ideológiája egyneműsít, kiiktatja a megelőző különbségeket. A modern kezdetkonstrukció csak akkor tételezhető homogén mezőként, ha a politikum megteremtését konfliktus nélküli állapotnak minősítjük, ha a kezdetlétrehozás alanyait társadalom előtti mitikus állapotba pláncoljuk át — mint ahogy azt a modernitás gondolkodói tették. Van

<sup>28</sup> Pl. H. Arendt: *Múlt és jövő között*, Budapest, 129.

<sup>29</sup> Idézem: az „alapítás szent és sérthetetlen abban az értelemben, hogyha egyszer valami megalapított, akkor az kötelező érvényű a jövő minden nemzedéke számára”. *Ibidem*.

azonban, a gyökeres szakításnak, a modern, konstruktív kezdetfogalomnak még egy aporetikus eleme. A függetlenséget ugyanis csak azok kiálthatják ki, akik már rendelkeznek a függetlenség méltóságával. Ugyanez állapítható meg a szerződés megkötése kapcsán: az eredendő szerződéshez fűződő akaratnyilvánítás nem képzelhető el az eredendőt megelőző jogállapot, a felek között fennálló jogi kötődés, egy „mindig már” típusú állapot nélkül.<sup>30</sup> A modern értelemben vett kezdet megteremtésének egész területén nem találni egyetlen olyan fajtát sem, amelyik mentes volna a jelzett problematikától. Mégis: e probléma a politikai filozófiában éri el tetőpontját. A modern politikum világában a vitákban résztvevő emberek ugyanis politikai egységként, eredettel bíró, kezdettel rendelkező nemzetként tételezik magukat. Résztvevőjének „szubjektív kielégülését” formálja, hogy a kezdetteremtés jogosultként, hivatkozási alapként mutatkozzék meg, mely szuverenitását újfent támogatja.

Úgy gondolom, hogy a dekonstrukció okfejtései és azon mód között, ahogy a hegeli jogfilozófia tárgyalja a politikum létrehozásában megnyilatkozó, szubjektív jellegű, akarat, az alanyi önelhatározás aktusát, párhuzamok húzhatók. Ahol Hegel a szubjektív, radikálisan modern „én akarom”-ról értekezik (melyet mellesleg gondosan elválaszt az „ember azt teheti, amit akar”-féle vélekedéstől, sőt sajnálkozik, hogy az akaratot külsőnek és önkényesnek tekintik), ott Derrida, Searle módosított nyelvelméletének szellemében, az önteremtő performatív aktus interpretatív erejét, a jogteremtő erőszak hatalmát idézi fel. Ha az „én akarom” feletti égbolton nem jelenik meg egy klasszikusan objektív rend, metafizikai értelemben vett természet, mely egységet alkot az emberi ésszel, akkor nem lehet valamilyen meta-beszéddel az alapító aktus mögé kerülni. A politikai önteremtést, a politikum terének megformálását célzó akarat nem objektív kritériumokkal méri teljesítményeit, maga határozza meg az objektív mértékeket. A kezdetre irányuló akarat, mint ahogy azt megannyi modern gondolkodó teljesítménye igazolja, nem akar mást csak önmagát („az akarat akarása”). A dekonstrukció állásfoglalása egyivású ezzel: a kezdetre irányuló **egy, hirtelen megvalósuló átváltozás** következtében le kell mondani az objektivitás utolsó ábrándképéről. A jogteremtés önmagára való utaltsá-

<sup>30</sup> Amikor Derrida több ízben arról beszél, hogy mindig fennáll a törvények többlete, akkor pontosan a jogállapotnak ezt az eredendő másodlagosságát hozza szóba.

gában saját akaratlagos „értelmezési önkényére” való vonatkozásában rejlik a modern politikum lényege: mert annak ellenére, hogy szükséges a politikai alanyok már létező szuverenitása ahhoz, hogy szuverénne kiáltsák ki magukat, a függetlenséget maga a kikiáltás aktusa teremti. Amikor Hegel azt elemzi, hogy miért nehéz a tárgyalat „én akarom”-ot személyként felfogni, akkor államfilozófiája szempontjából egy lényegi megjegyzést tesz: az államszervezet működéséhez elengedhetetlenül szükséges, hogy valaki a szubjektív „én akarom”-ot érvényre juttatja. A törvény, azaz, az objektivitás oldala a hegeli politikai filozófiában, csupán akkor ölthet alakot, ha megjelenik az uralkodó aki igent mond, felteszi a pontot az i-re. Szükséges egy **külső** mozzanat ahhoz, hogy a modern politikum közege egynemű térként határozódjon meg, melyben a konfliktusok megoldódhatnak, hogy a szubjektív akaratok kollektív egységként nyilatkozhassanak meg. Természetesen Hegel szemei előtt egy korlátozott fejedelem képe lebeg, hiszen az ő világában a fejedelem nem önkényeskedőként lép fel, hozzá van kötve a politikum szereplői közötti tanácskozások menetéhez. Ennél azonban fontosabb itt a fejedelem **neve**, az az egységesítő, teremtő hatás, melyet Hegel tulajdonít az uralkodó nevének: „... a **név** fontos: ez az a tetőpont, amelyen nem lehet túlmenni”.<sup>31</sup> A dekonstrukció vonzatában a jogteremtő aktus hajszálpontosan megegyezik a szubjektív „én akarom”-mal, a szuverenitás kikiáltásában pezsgő erő is felteszi a pontot az i-re, igent mond egy már előzetesen fennálló gyakorlatra. Olyan interpretatív cselekvés, teremtő névadás, mely tetőpont: nem lehet rajta túlmenni. Ahogy Hegelnél a fejedelem nevének érvényesítése maga egy performatív aktus, aminek folytán megállapítható: az államszerkezet egységes, úgy Derridánál minden jogrendszer sava-borsa, hogy konstatálja azokat az eredményeket melyeket a jogteremtés erőhatalma hozott létre. Minden, helyzetet rögzítő, konstatív aktus, a performatív, viszonylatteremtő aktusból meríti erejét, rá támaszkodva számíthat érvényességre: ez, gondolom, a dekonstrukció nietzschei-hegeli eleme.

A dekonstrukció azonban nem elégszik meg a kezdet aporetikus vonatkozásainak, a kezdetre irányuló diskurzus határainak nyomatékos elemzésével. Nemcsak a jogteremtés, de a jogfenntartó

<sup>31</sup> A jogfilozófia..., ibidem, 306. Erről lásd még: J. L. Nancy: La juridiction du monarch hegelien, in: Rejouer le politique, Paris, 1982.

erőszak aspektusait is figyelembe veszi.<sup>32</sup> A fennálló jogrend egy-  
sége attól függ, hogy visszatekintő módon konstatálja önnön kez-  
detteremtő aktusát. A jogrend ugyanis csak akkor maradhat eleven  
ha bennefoglaltatik az ismétlés esélye, ha a jogteremtés őseredeti-  
leg egybefonódik a jogfenntartással. Derrida visszajut a Searle-lel  
folytatott vitája alapgondolatához, az ismétlésben megnyilatkozó  
teremtő erő fogalmához, az iterabilitáshoz. Mert a kezdetteremtés  
performatív-interpretatív erőhatalma magán viseli a jogfenntartás  
erőhatalmának a bélyegét, a modern kezdetben kibomló erő az erő  
ismétlésében teljeseedik ki.

Amennyiben rögzítjük a dekonstrukció kapcsolódási formáit  
a modern politikai filozófiához, úgy látnunk kell, hogy a dekon-  
strukció boltívei alatt meg kell, hogy jelenjen valami módon a neve-  
zetes Carl Schmitt-i meggondolás. Distinkciója szerint a politikum  
létezése ugyanis attól függ: képesek vagyunk-e különbséget tenni  
barát és ellenség között, méghozzá oly módon, hogy az előbbi párt-  
ját fogjuk — intézményes kényszerrel. Túlságosan messzire vezetne  
ha belebocsájtkoznék a mindig sok értelmezési gondot okozó  
schmitti, konzervatív forradalmi/politikai filozófia tolmácsolásába,  
csupán azt jelzem, hogy a politikum tere nála egy erőhatalom által  
fenntartható **különbség** (barát/ellenség), egy interpretatív erőszak  
ismétlési lehetőségétől, egyszerűen egy erőter folyományaitól függ.  
Arra a Carl Schmittre gondoljunk, aki többek között éppen azáltal  
vált híressé/hírhedtté, hogy a (az mellett, pl. hogy az állam egysé-  
gét a jus bellihez kapcsolta vagy, hogy a szuverenitás lényegét  
a rendkívüli helyzetre vonatkozó döntés révén írta le) két világhá-  
ború között a politikum halódását diagnosztizálta. Érdekesmód,  
a dekonstrukció affirmatív fordulata, mely az utóbbi idők fejle-  
ménye, egybevág Derridának a schmitti politikai filozófiára irá-  
nyuló kiterjedt bírálataival. Hovatovább úgy tűnik, hogy az affirma-  
tív irányváltásnak egyenesen bábája a (Heidegger ellenpólusaként  
bemutatott?) Schmittre vonatkozó kritika.<sup>33</sup> A barát/ellenség pole-  
mológiai viszonyban rejlő különbségnek Derrida kihúzza a méreg-  
fogát, marad a distinkció egyik pólusa. A különbség helyett az azo-  
nosság. Méghozzá: mint teremtő tényező. Ezáltal egy klasszikus,  
Arisztotelész által meghatározott, hagyomány folytatójának vall-

<sup>32</sup> Teljes félreértésnek bizonyultak azok a kommentárok, amelyek arra követ-  
keztettek, hogy ehelyütt a jog és az erőszak között egyenlőséget lehet tenni.

<sup>33</sup> J. Derrida: *Politique de l'amitié*, Paris, 1994.

hatja magát: most nem az erő sugárzásában, de a barát/ellenség különbséget mindig megelőző barátság filozófiájában<sup>34</sup> kell megtalálnunk a politikum támasztékát. Minden polémia előtt ott a másságot tisztelő, a demokráciát előlegező barátság. A gondolkodás immáron nem egy posztstrukturalista elemekkel teletűzdelt **erőtér** változásainak ütemét követi. A hangsúly megváltozott. Ennek legszembeszökőbb jele, hogy úgy tűnik: Derrida, legalábbis az affirmatív dekonstrukció művelésében, hátat kíván fordítani a nyugat-európai gondolkodás **egyik** számottevő vonulatának. Amikor a múltba utazik, akkor Arisztotelész, Kant, Nietzsche (!), Montaigne, Levinas hagyományát vallja a magáénak. Machiavelli, Hegel, Hobbes, ergo Schmitt negatív antropológiájából pedig a sötétség árad szét, nem ad méltóságot a cselekvőnek és nélkülöznie kell a szenvedő emberre irányuló részvétet, az igazságosságra vonatkozódást.

A barátság fogalma hivatott most arra, hogy egyengesse az úgyszintén modern forrásokból táplálkozó stratégia, az állam nélküli politikai közösségek kialakítását óhajtó beállítottság útját. Egyszerre jelenik meg pre-politikai kisközösségek kereteként és a politika közegeire irányuló dekonstrukció hordozójaként anélkül, hogy eldöntenék: melyik birtokolja az elsőbbség jogát. Mindazonáltal, a barátság bölcséletének felgöngyölítése párhuzamba állítható a dekonstrukció azon utalásrendszerével, mely egy eljövendő demokrácia ígézetében feszegeti a politikum kérdését. Ahogy Derrida újabb munkásságában a demokrácia eljövendő lehetőség alakjában tűnik fel, úgy a barátság is az eljövétel fényében ragyog. Névfilozófiájának folyománya, hogy a dekonstrukcióra az a feladat hárul: a még nem létező demokrácia **nevében** dekonstruálja a demokrácia megvalósulásait. Mindez azonban egy sajátos, a két világháború között virágzó messianizmusgondolatból sarjad: Derrida ugyanis visszanyúl a messiás nélküli messianizmus Benjamin,<sup>35</sup> Scholem,

<sup>34</sup> Ezzel kapcsolatban lásd Hannah Arendt említett művének a Dialogue between friends cím fejezetét, 82–86.

<sup>35</sup> Benjamin személye nem először jelenik meg a derridai gondolkodás környezetében. Ott volt már a „festészetben megnyilvánuló igazság”-ról szóló könyv gondolatvilágában, de igazán hangsúlyos szerepet a jogfilozófiai elemzésekben kapott az erőszak kritikájáról írott művével. Bár e tanulmány éppen Carl Schmitt tisztelgő elismerését vívta ki, Benjamin fejtegetései apropóként szolgáltak a jog és az igazságosság viszonylatának derridai kiélezéséhez. Kísért itt, természetesen, A történelem fogalma című Benjamin-tanulmány is, mely a gyenge messiási erőt vonja be a történelem sodrásába, s amelyben szinte jelen van a schmitti gondolkodás nyomatéka.

Rosenzweig (Bloch, minden bizonnyal) által szorgalmazott, fogalmához. A dekonstrukció ezáltal a „demokrácia” folyamatszerűségében, soha-meg-nem valósultságában tükröződik, egyenlőségjelet lehet tenni közte és a messianisztikus aurába vont demokrácia (horribile dictu: a peresztrojka is bevonul a dekonstrukció színterére) fogalma között. Ha Benjamin azon fáradozott, hogy, mint a *Teológiai-politikai töredékben* olvashatjuk, a történetet a messiásira vonatkoztassa, úgy Derrida, más körülmények közepette azzal kísérletezik, hogy a létező demokráciát a messiásira vonatkoztassa. Ezáltal új útágazás, via affirmativa nyílt meg a dekonstrukció előtt, mely a hetvenes és nyolcvanas évek homályba vesző állásfoglalásai után erőteljesebb elemzést is eredményezett. A különbségek mindenüttlevőségének kanonikus, de bénító tézise mellett megjelent egy másfajta elgondolás. Valami azonban nem változhat meg: a dekonstrukciónak állandóan oszcillálnia kell a politikai állásfoglalások és a politikum dekonstrukciója, sajátos kritikai felülvizsgálása között. Közeledései ellenére, mindig visszahúzódik a létező politika kérdésköreitől<sup>36</sup>, hogy magának a politikai jelenségnek a felszínre törését vegye görcsö alá. Ez a között-állapot képezi sajátját.

*Temerin**Losoncz Alpár*

<sup>36</sup> Ezzel kapcsolatban lásd: C. Lefort: La question de la démocratie, in: *Retra-*  
*it*, ibidem, 71–88.

# Derrida le déconstructeur

1996. áprilisának nagy meglepetése volt, hogy gyors egymásutánban két Derrida interjúra is sor került, két francia televíziós csatorna műsorában is megjelent a sokat vitatott filozófus, aki saját bevallása szerint ezt megelőzően 1982. januárjában lépett utoljára a kamerák elé. Az első interjú a TV5 International, a franciául értő külföld számára sugárzott „nemzetközi” csatorna műsorában hangzott el — amely Magyarországon is elég széles körben fogható — 1996. április 14-én, a vasárnap déli „Références” című interjú-sorozatban. Derrida második televíziós szereplése gyorsan, kilenc nap múlva, április 23-án követte az elsőt, a francia országos közszolgálati televízió, az Antenne 2 éjszakai kulturális adásában, a „Cercle de Minuit”-ben. Erről a kivételes alkalomról az aznapi Le Monde is beszámolt, ám Derrida néhány nappal korábbi televíziós szereplését nem említi. Az alábbiakban arról az interjúról adunk ismertetést, amelyet Derrida a TV5 riporterének, Philippe Lapousterle-nek adott április 14-én.

\*\*\*

Lapousterle nem titkolt büszkeséggel hívta fel a nézők figyelmét arra a tényre, hogy Derrida milyen ritkán ad interjút, sőt milyen ritkán jelenik meg a képernyőn, pedig a neves Economist hetilap a világ tizenkét legbefolyásosabb embere közé sorolja, olyan ismert személyiségek társaságában, mint Vacláv Havel vagy Soros György. Az 1930-ban Algériában született Derrida elsősorban filozófusnak tartja magát. Rangos egyetemek, többek között a cambridgei egyetem díszdoktora, ahol doktorrá avatását heves vita előzte meg. Lelkes hívei mellett ugyanis számos ellenfele is akad, de ez nem zavarja, mert szereti a vitát és a harcot. A nyilvánosságtól tehát egyáltalán nem irtózik. A televízióban mégis keveset szerepel.



Derrida tiltakozik az ellen a feltételezés ellen, hogy ő ne szeretné a televíziót. Szereti, de inkább csak mint néző. Az Antenne 2 adásában hosszabban is beszélt a televízióhoz való viszonyáról, sőt a Laure Adlerral folytatott beszélgetés teljes egészében a televízióról szólt. Ekkor tudtuk meg azt is, hogy első és eddig utolsó, 14 évvel ezelőtti megjelenésére a televízió képernyőjén is csak egy aktuális politikai szenzáció adott alkalmat, a prágai rendőrség rövid időre letartóztatta Derridát a Charta 77-nek nyújtott támogatása miatt. A TV5-beli fellépése tehát Derrida első érdemi televíziós szereplésének tekinthető.

A TV5 riporterének annyit elismer, hogy a televíziós szereplés körülményeitől idegenkedik, részletekbe azonban nem bocsátkozik, mert ez az interjú másról szól. Antenne 2-beli szereplését kell segítségül hívni ahhoz, hogy megértsük, mire is céloz. Nemcsak a televízió általános konformizmusa iránt bizalmatlan, hanem az a mód is nyugtalanítja, ahogy ez a közeg az eseményeket, nyilatkozatokat saját céljainak megfelelően megszűri, ahogy sugallja a látottak értelmét, és fokozatosan megmásítja a nyilatkozók eredeti mondanivalóját. Talán nem mindig tudatos manipuláció hatására történik a változás, mégis sokan felfigyeltek már erre a jelenségre. Még inkább zavarja, hogy a többértelműség, a szöveg egymásra épülő jelentésszintjei és ezek kölcsönhatása, amelyet a nyomtatás képes érzékeltetni az olvasóval, nem tud a tv képernyőjén áthatalni.

A televízió ebben az esetben láthatólag igyekszik Derrida kedvében járni. Kétségtelen, hogy ennek az interjúnak a körülményei nem szokványosak. A hagyományos stúdió-beszélgetések némileg sivár díszletei helyett meglepő kép fogadja a nézőt. Első pillantásra azt hisszük, trópusi őserdőbe vagy legalábbis üvegházba kerültünk, a képernyőt ellepik a színes virágok, kúszónövények. Maga Derrida is piros ingben ül a virágerdő közepén. Később fokozatosan tudatosul bennünk, hogy Derrida otthonában vagyunk, verandát, esetleg télikertet látunk.

Szokatlannak mondható az a körülmény is, hogy Derrida első interjúját egy olyan televíziós csatornának adta, amelyet talán leginkább a hazai Duna TV-hez hasonlíthatnánk, vagyis műsora egyértelműen a külföld számára készül, azzal a különbséggel, hogy Franciaország területén ennek az adónak a műsora gyakorlatilag nem nézhető, mert a kábelhálózatok nem közvetítik. Így a franciák — és maga Derrida is — leginkább csak akkor nézik, ha éppen külföldön tartózkodnak.

Felmerül a kérdés, mi lehet az oka, hogy Derrida, a televízióval szembeni idegenkedését legyőzve, két alkalommal is megjelent a képernyőn. Talán nem tévedünk nagyot, ha feltételezzük, hogy a közelmúltban az Odéon színházban rendezett Derrida-est nagy sikere, a nagy tömegek érdeklődése nemcsak kellemesen lepte meg a nehéz szerzőnek számító filozófust, amint ezt maga-is elismeri, hanem arra is ösztönözte, hogy népszerűbb formában is beszéljen a filozófia kérdéseiről, és ne csak a szűkebb szakmai körökhöz szóljon. Szélesebb közönség is szeretné jobban megérteni az egyre érthetetlenebbé váló világot. A kérdező riporter is elismerte: a Derrida-est bebizonyította, hogy sokan vannak, akiket nemcsak a népszerű televíziós sorozatok és az Internet érdekelnek, hanem elvontabb kérdésekről is szeretnének hallani.

A másik ok nem fogalmazódott meg ennyire egyértelműen, inkább csak az interjú felszíne alatt húzódott végig egy a kérdező részéről provokatívnak szánt gondolatmenet, jól átgondolt és felépített kérdéssorozatba rejtve. Ez kínált lehetőséget Derridának, hogy tanait népszerűbb formában is megvédhesse, és mérsékelje azt a kedvezőtlen benyomást, amelyet követőinek vulgár-derridizmusa alakított ki a szélesebb közönség körében. Talán ezt a feltevést támasztja alá az a tény is, hogy Derrida feltűnően világos, közérthető, szinte ismeretterjesztő stílusban szolt a hallgatóságához.

Fontosnak tatotta azzal kezdeni az érdemi interjút, s ezzel mintegy kiemelni, hogy bár élete nagy vállalkozásának a filozófiai szövegek elemzését, értelmezését és újraértelmezését tartja, amivel a szűkebb szakmának tartozik, ugyanilyen fontos számára állampolgári-világpolgári kötelessége is, hogy a filozófia tanulmányozása során szerzett tudását felhasználja kora problémáinak értelmezésére és a megoldások keresésére. A filozófiai szövegek értelmezése nem maradhat a tudományos intézmények falai között, hanem ki kell vinni a közéletbe.

A filozófiai szövegek elemzésével Derrida keresi azt a vezérfontalat, amely összeköti a filozófiai világörökséget, szövegtől szövegig vezeti a kutatót, és összefüggő rendszert alkot belőlük. Ennek a hatalmas elemző munkának a módszere a dekonstrukció.

Az interjú középpontjában is a dekonstrukció fogalmának bemutatása áll. A dekonstrukció mára összekapcsolódott Derrida nevével. A kifejezést nem ő találta ki, csak sajátos, új értelmet adott neki. Korábban a francia nyelvben kétféle értelemben használták ezt a szót:

egyrészt nyelvtani elemzést, másrészt lebontást, szétszedést jelentett, főleg műszaki és építészeti szakszövegekben. Derrida munkásságában szintén szakkifejezéssé vált, jelentése azonban ebben az összefüggésben a francia „désédimentation”-nal írható körül a legjobban, azaz a szövegeknek a múlt hordalékától való megtisztítását, az idők folyamán rájuk rakódott „üledék”, lerakódás eltávolítását jelenti. Visszafelé halad az időben, amelynek során nemcsak az irodalmi és szakrális, hanem a filozófiai, jogi és tudományos szövegekre is egyre több értelmezés-réteg rakódott le. Nemcsak a szövegek, hanem a fogalmak és intézmények sem mentesek ettől az üledéktől.

Az idők folyamán ezek az értelmezés-rétegek nemcsak felhalmozódtak, egymásra épültek, hanem beépültek magukba a szövegekbe is, és szerves részekké váltak. Ezért ma már nagyon nehéz az eredeti szöveget a rárakódott értelmezésektől világosan különválasztani és helyreállítani. A szöveg és értelmezése azonban nem mindig illeszkedik tökéletesen, szervesen egymáshoz, és ahol szembetűnő az eltolódás („disjointure”) a kettő között, ott működésbe lép a természetes dekonstrukció, önkéntelenül is keressük a magyarázatot az eltérésre, más szempontból, más oldalról próbáljuk megközelíteni a problémát. A természetes dekonstrukció hatása egyszer csak úgy tekintünk a szövegre, mintha először látnánk, és olyannak látjuk, mintha új volna.

Derrida tudatosítani akarja a nézőkben, hogy a dekonstrukció nem negatív fogalom, nem jelent negatív hozzáállást az elemzés tárgyához. (Gyakori kifogás ugyanis Derrida módszere ellen, hogy az elemzés végére nem marad a szövegből semmi.) Derrida szerint azért pozitív a dekonstrukció, mert állítást, elkötelezettséget és ígéretet tartalmaz: állítást, azaz visszatérést a genealógiai eredethez, elkötelezettséget az értelmezések rétegeinek időrendben való következetes nyomunkövetésére, a sorrendiség megállapítására, történetük feltárására, és ígéretet arra, hogy megértjük, hogyan vált ez az egész folyamat és eredménye örökségünk részévé. Másként megfogalmazva Derrida szerint a dekonstrukció „genealógiai anamnézis”.

Derridát gyakran éri az a vád is — amit a riporter világosan ki is mond —, hogy olyan értelmet tulajdonít az elemzett szövegeknek, olyan rejtett mondanivalót fedez fel bennük, aminek még a gondolata sem merült fel a szerzőkben, sőt esetleg éppen ellentétes a szerzők szándékával. Derrida másképpen látja a kérdést. Úgy gondolja, hogy az ő értelmezései benne vannak ugyan a szövegek-

ben, de marginalizálva, félretolva, kiszorítva („latéralizé”). Ő csak meglátja ezt a perifériára szorított értelmet, de nem ő maga találja ki. Az természetesen előfordul, hogy más szempontokat vesz figyelembe, mint a hivatalos értelmezések, pl. politikai, történelmi, lélektani szempontból közelít a szövegekhez, fogalmakhoz, ezeket a szempontokat helyezi előtérbe, és ezzel lebontja, dekonstruálja a hivatalosan elfogadott, kanonizált értelmezést, ami privilégizált helyzetben volt eddig. Nem hajlandó elismerni, hogy ezzel meghamisítaná a szöveg értelmét. Az ő szemében a kanonizált értelmezés egyfajta cenzúra, amely korlátot szab más értelmezéseknek. A dekonstrukció tehát a cenzúra megszüntetésére, feloldására tett kísérlet. A hivatalos értelmezés is kiemel bizonyos szempontokat, míg másokat háttérbe szorít. Derrida nem hajlandó figyelembe venni a bevett, általánosan elfogadott értelmezést, hanem lehetőleg úgy szemléli a szövegeket, mintha először látná őket, rácsodálkozik. Így alternatív olvasat keletkezik, és ez erős indulatokat vált ki. A korábban lényegtelennek tartott elemek előtérbe kerülése ugyanis valóban változtat a szöveg értelmén, különösen a filozófiai szövegek esetében. A dekonstrukció lassú folyamat, a szöveg értelme nem tárl fel azonnal az elemző előtt, csak lassan, fokozatosan, hosszabb idő alatt és sokszori újraolvasás után bontakozik ki. Ezért semmi esetre sem szabad a dekonstrukciót elsietni. Derrida úgy érzi, hogy a nagy filozófusok, pl. Platon, Nietzsche művein még rengeteget kell dolgoznia, bár a szövegeket már sokszor elolvasta. A sokszori újraolvasás, néha még a gépies ismételtetés is (pl. a rituális, szakrális szövegek kötelességszerű napi olvasása, mormolása) vezethet szokatlan felfedezésekhez, spontán dekonstrukcióhoz.

Derrida számára nincs nagy és jelentéktelen szöveg. Nem ismer olyan szöveget, amelyet ne lenne érdemes elolvasni. A kérdés csak az, milyen szempontból érdekes egy szöveg. A lényeg az, hogy a szöveg nem tárgy. Minden szöveg mögött egy „hang” (voix), azaz egy élő ember rejtezik, és ezért mindegyik másképpen szól hozzánk. A hang sajátosságai szabják meg, hogyan reagáljunk a szövegre, más-más dekonstrukciós szabályok következnek belőle.

Nem von éles határvonalat Derrida az irodalmi, filozófiai, jogi, politikai, történelmi és tudományos szövegek között sem. Sőt érdeklődésének középpontjában ma elsősorban a jogi, politikai és történelmi szövegek állnak, de a vizsgálódásba időnként szépirodalmi szövegeket is bevon kiegészítésképpen. A közelmúlt európai

eseményei, különösen a nemzetállam eszméjének és a nacionalizmusnak a feléledése és az ebből származó problémák hatására fordult a befogadás-idegengyűlölet kérdéskörének vizsgálata felé. Nyelvészeti és szemantikai elemzést végez az „hospitalité-hostilité” ellentétpárral kapcsolatban, jogi szempontból pedig a menedékjog (droit d’asile) történetét vizsgálja. Különösen érdekli, „hogyan hat a tömeges bevándorlás az embereknek a menedékjoghoz való viszonyára, a befogadásra és idegengyűlöletre, és miként jut mindez kifejezésre a jogban. Vizsgálódásaihoz irodalmi szövegeket is segítségül hív. (A legfontosabb vizsgált szövegek Platontól, Kanttól és a szépirodalomban Klossowskitól származnak.)

Nem mulasztja el Derrida, hogy válaszoljon egy tevékenységét ért másik bírálatra is, azért, hogy mindjárt meg is cáfolja. Nem igaz az a vád, mondja, hogy szerint nincs szükség gondolkodásra, mert a szöveg csak a beszéd közben születik, gondolataink beszéd közben alakulnak ki. Ő ilyet soha nem mondott. Annyit ismer el csupán, hogy ő is osztja a modern nyelvészet és nyelvfilozófia egyik irányzatának, a pragmatikának azt a nézetét, hogy kétféle beszédaktus létezik: konstatáló, megállapító, ami már ismert, létező tényeket állapít meg, és performatív, cselekvő, ahol maga a kimondás a cselekvés (pl. esküszöm, ígérem, de még az olyan fordulatok is, mint ‘az előadást megnyitom’). Azt is elismeri, hogy szerint a nyelvben nehezen lehet a konstatáló és a performatív elemeket szétválasztani. Mint ahogy nem könnyű elkülöníteni egymástól a gondolkodást és a beszédet, a beszédet és a cselekvést sem. Derrida nem fogadja el azt a sorrendet, ami egyben érték-hierarchia is, hogy először gondolkodunk, azután beszélünk, azután leírjuk, amit mondtunk. Ilyen hierarchia számára nem létezik. A nyelv alaki és gondolati-tartalmi elemei, a kimondott szó és az írás az ő szemében szerves egységet alkotnak. És nem véletlenül, mert a gondolkodás és közlés hordozója, a nyelv nagyon régi, sőt ősi, a ma emberénél sokkal régebbi eredetű, emberré válásunk folyamán velünk együtt alakult ki. Nem mi, modern emberek csináltuk, hanem nemzedékek végtelen sora formálta, tőlük kaptuk örökségbe. Ezért nem tekinthető pusztá eszközhöz, hanem előfeltétel, megkerülhetetlen tényező. Nemcsak megelőzi a ma élő egyén gondolkodását, beszédét, hiszen sokkal régebbi nála, és már évezredekkel születésünk előtt is létezett, hanem formálja is, és korlátot is szab neki. Mert a nyelvet készen kapjuk, keretet, formát ad gondolatainknak, de

korlát is, korlátozza önállóságunkat. Eredetiségre csak a nyelv határain belül van lehetőségünk, szokatlan szófordulatokat, nyelvi szerkezeteket alkothatunk. Ebből azonban nem következik, hogy gondolkodás nélkül is lehet beszélni vagy írni.

Az interjú befejezésekképpen Derrida megemlíti még, hogy a szövegelékezés iránti érdeklődése, sőt szenvedélye nem vezethető vissza egyetlen indíttatásra, okra vagy hatásra, inkább sok tényező kölcsönhatásából született. Az algériai francia iskola hatását éppen úgy említheti, mint párizsi tanulmányait, professzorait, barátait és olvasmányait. Az ösztönzések, amelyeket tőlük kapott nagyon értékesek voltak, és hozzájárultak a dekonstrukció módszerének kialakításához.

*Szeged*

*Szabó Enéh*

# Arról, hogy hogyan beszélünk arról, hogy hogyan beszélünk...\*

Avagy egy hermeneutikai Möbius-szalag gonoszkodásai

Kedves Barátaim!

Most, hogy leállítom a légcsavart, és a heterotextualitás ócska pemz-  
lijével frissen festett gépemet leteszem a többi gépmadár mellé  
a móri kifutópályára, engedjétek meg, hogy a „favágó igen-nemek”  
és a ravaszul felépített álságos teoreémák scyllái és kharübdisei kö-  
zött szlalomozva rögtön egy másik utazásra invitáljalak benneteket!

Nos, köszönöm, hogy elfogadjátok feltételeimet és belementek  
a játékba.

Tehát le a szemüveggel, a bőrsisakkal és a fehér sállal: vágyunk  
tárgya a meztelen igazság. Bizonyára észrevettétek már, hogy alig  
szállt ki egyelőre bizonytalan kontúrjaival a titokzatosság kódébe  
burkolózó gépéből, letépve a maszkot, a beszélő sátáni kacajjal má-  
ris az erőszak játékába fogott. Hallgatósága tehetetlen. Csuklói már  
az ágy végéhez kötve. Várja az elkerülhetetlent. S a szónok nem  
csekély perverz örömmel hallgatói testéhez nyúl, megerőszakolja  
figyelmüket. Amint maszkulin pózában tetszelegve ténykedik, sza-  
vai sugárnyalábként megtörve és megpattanva hallgatósága tudatá-  
nak foncsorozott tükrén, szembe fordulnak kimondójukkal. Ebben  
a pillanatban a korpuszok összegabalyodnak, a rétor hermeneuti-  
kus kézként transzmutálódva a lágyék körül matat. Nem idegen test  
többé. A hangzavar elcsitul, egyetlen hang hallatszik. Az ujjak meg-  
feszülnek, majd elemnyednek. A behatolás megtörtént.

\* Elhangzott 1995 július 23-án Mórott a Papírborítás c. irodalmi láptáborban.

## A középponttalanítás története

### *A csillagászok*

Kopernikusz könyve a *De revolutionibus orbium coelestium*, melynek hatása később alapjaiban rendíti meg az arisztotelészi-ptolemaioszi világgépet, több évtizedes halogatás után 1543-ban jelenik meg. Fölösleges volt az óvatosság, a tudományos világ észre sem veszi a művet, a papok mással vannak elfoglalva, a tudósok nem figyelnek oda. Pedig mondatai alig egy fél évszázaddal később pápai konzíliumokon és egyházi bírósági tárgyalásokon hangzanak el, eretnekség vádjával. Az egyik legfontosabb ezek közül így hangzik: „A Föld középpontja nem középpontja a Világmindenségnek. Minden körmozgás a Nap körül történik.”

A XVI. század tudományos világának békés terméketlenségében azonban még visszhangtalanul hangzanak el ezek a szavak. A bomba a következő század elején robban. A gyújtózsínór Galileo Galilei. 1609-ben saját készítésű távcsövén megfigyeli a Jupiter holdjait. Olvasta Kopernikuszt és rájön, hogy a bolygók a Naptól kapják fényüket, és hogy az Univerzumot strukturáló középpont valóban nem a Föld. Ugyanebben az évben megjelenik Joannes Kepler prágai csillagász *Astronomia Nova seu Physica Coelestis* című könyve. Kepler három alaptétele fölérősíti a Kopernikusz-bomba robbanásának dőrejét. A detonáció egy világot söpör el. A bolygók Nap körüli ellipszis-pályán való mozgása, keringési sebességük és idejük, meg Naptól való távolságuk viszonyának megállapítása egy új Univerzum alapkőletételének aktusa. Kepler is olvasta Kopernikuszt.

A harmadik terrorista, Giordano Bruno ezt írja *Két párbeszéd* című könyvében: „Mert a Világegyetemben nincs közép és nincs kerület, ellenben *ha akarod, mindenben van közép*, és viszont, minden pontot valamely más középhez vagy középponthoz viszonyítva egy kerület részének tekinthetünk.” Tehát míg Kopernikusz nyomán Galilei és Kepler csupán új centrumot helyeznek a régi helyébe, Bruno szubverzív gesztusa magát az elméleti konstrukciót dekonstruálja. Középponttalanít.

A bomba fölrobbant. Az akadémikus világ fél évszázados késséssel végre fölfogta, hogy mi forog kockán. Galileit meghurcolják,



Kopernikusz indexre, Bruno máglyára kerül. A világ nem akarja másként olvasni önmagát.

### *A filozófusok*

Polányi Mihály XX. századi tudományfilozófus szerint minden tudás előfeltétele a hit. Filozófiájának alapja egy ágostoni tétel: „Non crederitis, non intelligitis” — hit nélkül nincs tudás. A tudományelméletben Polányi természetesen nem elsősorban vallásos, hanem racionális értelemben használja a hit fogalmát. Eszerint a megismerés csak úgy lehetséges, hogy saját előzetes tudásunkat összekapcsoljuk a (még) rejtett valósággal, a hit révén. Az ebben az értelemben vett tudomány legfontosabb premisszája egy állandóan újabb interpretációkat lehetővé tevő, általános előfeltevéseket és nem rögzített konklúziókat védő speciális autoritás.

Polányi a Platón Menónjában felvetett paradoxont — miszerint képtelenség egy probléma megoldására törekedni, mivel vagy tisztában vagyunk azzal, hogy mit keresünk, és akkor nincs probléma, vagy nem tudjuk, mit keresünk, de akkor nem is keresünk semmit sem, s így azt sem remélhetjük, hogy bármit is találunk, — az egyéni intuícióval véli feloldhatni.

Vagyis ha nem tudjuk, mit keresünk, csak egy intuitív fölismérés menthet meg bennünket. Az intuíció azomban nem csupán egy megvilágosodás jellegű pillanatnyi intenció; sőt minden világértelmezés a dolgok átfogó rendjének intuitív fölfogásán nyugszik. A föntiek értelmében tehát Bruno, Galilei és Kepler nem jutottak volna el sorsdöntő természettudományos felfedezéseikig, ha nem hittek volna Kopernikusz intuitív Univerzum-értelmezésében.

Ez ragyogó példája annak, amikor a máskéntlátás nem csupán újabb elméleti konstrukciók fölállítását teszi lehetővé, de magát az empirikus megismerést is döntően befolyásolja. Az episztémé és a praxisz bárhogyan is igyekszik nem vetheti le fejről a teória szükségyszerűen pozicionáló szemüvegét.

Erre Polányi azt mondja, hogy az univerzális intencióval tett kijelentés nem következteti, hanem posztulálja az igazságot. A követők tehát a mester elméleti konstrukciója, posztulált igazsága alapján olyan eredményekre jutottak, amivel valószínűleg ő maga sem értett volna egyet. De ha a Szellem egyszer kiszabadul a palackból...

A XX. századi hermeneutikai szellem palackját Martin Heidegger nyitotta ki. A palackon a „megértés” címke volt olvasható. Kopernikusz-Heidegger így ír erről a Lét és Időben: „Az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul, és nem az utóbbi származik az előbbiből. Az értelmezés nem a megértettek tudomásulvétele, hanem a megértésben kivetített lehetőségek kidolgozása.”

Ez az alapja a teoretizált gadameri hermeneutikának, melyben a hermeneutikai kör, az előzetes megértés-struktúra, a horizont-összeolvadás, stb. fogalmainak kidolgozásával Kepler-Gadamer, mestere intuitív fölismerésére támaszkodva, kidolgozza a megértés elméleti tételeit.

S ezáltal a hermeneutikai gondolkodás a nietzsche-i „csak értelmezések és nem tények értelmezői vagyunk” jegyében végrehajtotta az ismeretelméletben a *középpontcserét*. Az objektum az addig megkérdőjelezhetetlen alaptételként funkcionáló „világ” vagy a valóság, vagy a „tényszerű igazság” kutatása helyébe az értelmező szubjektum önmagát-értelmezése került. A tényszerűségről tehát kiderült, hogy csalóka tündér, s a fakticitás ábrándja délibábként ragyog az interpretáció horizontján. Az irodalomelméletben ez az episztemológiai paradigma-váltás új iskolák kialakulását tette lehetővé. A strukturalizmus és a filológiai kutatás szolgalelkűen gögös geocentruma, a szerzői intenció helyébe a hermeneutika önelégült alázattal ragyogó Szubjektum-napja került. S amikor a megértés szilárdnak és rendíthetetlennek tűnő alapján táncoló konzervatív gadameri hermeneutika valóban a rendszerre merevedés előszobájának küszöbén topogott, megjelent egy nietzschei karakterű radikális gondolkodó, aki rombadönteni látszik a megértés-elmélet legszilárdabbnak hitt bástyáját. Jacques Derrida dekonstruktív filozófiája, akárcsak a gadameri, Heidegger hermeneutikai gondolkodásából nőtt ki. Ám míg Kepler-Gadamer maga is „lemaradt” az önmaga legfőbb kritikusaként a megértés fogalmán túllépő Kopernikusz-Heidegger mögött, egy konzervatív, rendszeralkotó hermeneutikát kidolgozva, addig Bruno-Derrida a mester destruktív erejét aknáztta ki és egy radikális, szubverzív elmélettel végrehajtotta a hermeneutika nietzschei dekonstrukcióját. Derrida nem kevesebbet állít a filozófiai gondolkodás terén, mint négyszáz évvel korábban a természettudományban Giordano Bruno: „A középpontot nem lehet egy jelenlevő formában elgondolni, a középpontnak nincs természetes helye, *a középpont nem fix hely, hanem funkció, egyfajta nem-*

*bely*, ahol a jel-helyettesítések végtelen játéka folyik. (...) Le kell mondani a tudományos vagy filozófiai diszkurzusról, az episztéméről, mely feltétlen követelménye éppen az, hogy a forrásig, a centrumig, az alapokig, az alapelvig stb. menjen vissza.”<sup>1</sup>

Ebben az értelemben tehát le kell mondani egy végső jelölt kutatásáról is, amivel Derrida a legérzékenyebb pontján torpedózza a hermeneutika megértés-fogalmát, hiszen az nem másra, mint éppen egyfajta végső értelemre/jelentésre mint centrumra alapoz.

Nincs tehát középpont, episztémé, végső jelölt, csak potenciális és ideiglenes középpont-funkciók, eszköztárak vannak, csak a jelölés végtelen láncolata. Érthető, hogy ez a fajta gondolkodás nem tarthat meg mást ténykedése játékteréül, mint a nyelvet a maga szubverzív erejében, dekonstruktív mozgásában.

És innen nézve az is belátható, hogy a „valóságot” csupán nyelvi konstrukciónak tekintí, hiszen nem adatott más a számára, csak a „puszta” nyelv. Ha elfogadom tehát a „minden nyelv” maximumát, akkor ez azt jelenti, hogy nem „objektív tényként”, hanem szövegként olvasom a világ minden jelenségét, egy őszi naplementét, kedvesem csókját vagy egy Csontváry-képet éppen úgy, mint egy irodalmi szöveget, saját tudatom rezdüléseit, vagy magát ezt a kijelentést, hogy „minden szöveg”. Tehát retorika, tehát reflexió, tehát metabeszéd. Posztmodern kélgyó enfarkába harap, a Möbiusz-szalag végtelenné zárul.

### *Az irodalmárok*

„Hogy mi a Duna, azt én mondom meg. Hogy ki az az én, azt is én mondom meg.”

Értelmezéseink tehát amennyire önkényesek, annyira egymásra-utaltak, egymást követik és egymás/a maguk farkába harapnak, végzetszerűen és apatikusan, mint John Barth lázadó ondósejtje *Az elvarázsolt kastélyban*, aki kétszázötvenmillió társa közül egyedül maradva rezignáltan veszi tudomásul, hogy szeretet és szerelem és szándékoltság nélkül van jelen a világon, hogy úsznia kell „mindhalálíg” és hogy rendeltetése nem más, mint hogy teremő és

<sup>1</sup> A struktúra, a jel és a játék a humántudományok diszkurzusában (Helikon 1994. 1–2.)

teremtett végtelen genealógiai láncolatában újra és újra reprodukálja az örök szituációt.

Önkéntelenül is elméleti problémákba botlunk mindenhol. A kérdés csak az, akarjuk-e vállalni a teoretikus beszéd kockázatát, a primér metázás maszturbatív-voluntarista gegjeit.

De az is lehet, hogy valóban unjuk már Escher önmagát rajzoló kezét, vagy Tandori „... itt ülök az írógépem előtt, és azt írom, hogy itt ülök az írógépem előtt, és azt írom hogy...” neoavangárd poénjait. És Farkas Zsoltal együtt kiáltunk fel: „A primér szöveg ne legyen reflexív, mert unalmas, mert destruktív.”

De a metabeszéd, melyet kizárni sajnos csak a prezentív farok odacsukásának veszélyével lehetne, tehet-e mást, minthogy önnön sutaságára reflektál folyamatosan. Hiszen „a túlt, az übert, a metát nem az elképzelt transzcendencia mint célpont vezérli, hanem a transzcenzus kényszere mint készletés, ösztön, düh.”(F. Zs.)<sup>2</sup>

A reflexív szöveg tehát kínjában kénytelen folyton azt hajtogatni: „tudom, hogy hülyeségeket beszélek, de beszélni kell”. ... és folytatja. És ez retorika. És ettől nem ment meg a hermeneutikus-dekonstruktív imperatívusz sem: „Légy nagyképernyős, invenciózus és merész.” Mert ettől kezdve nem lehet úgy olvasni, mint azelőtt. Tehát nincs megállás, folytatódnia kell az értelmezések értelmezése láncolatának, hiszen egy szöveg rejtett, mert kimondhatatlan jelentését önmaga soha, mindig csak egy másik szöveg adhatja meg, mert nincs abszolút jelentés, nincs középpont, csak intencionált középpontok vannak.

Nincs más hátra, mint beállni a sorba és értelmezni, értelmezni, értelmezni...

Az aktus végetért, amennyiben a hermeneutikus kéz megszakítja az izgatást, ám korántsem fejeződött be, hiszen kielégülésről szó sincs. Tehát itt ültök most, kedves hallgatóim/olvasóim, és hallgatjátok/olvassátok magatokat továbbra is, amint éppen hallgatjátok/olvassátok magatokat, amint éppen...

*Szeged*

*Erdei L. Tamás*

Köszönet Babarczy Eszternek a szöveg technikai létrehozásában nyújtott lelkes segítségéért.

<sup>2</sup> F. Zs.: Mindentől ugyanannyira.

## Írás (— és író)\*

*Az írás fogalma* napjainkban másféle elgondolást kíván, mint a hagyományos értelemben vett „írás” — meghatározás (ami nem volt több, mint a gondolat kifejezése konvencionális jelek rendszerével). Amennyire feltételezi ez a meghatározás a rendszerek, a technikák és a hangjelölések történetét és antropológiáját, annyira törekszik az írás modern fogalma egy szimbolikus jelzésre (döntés és felirat), valós nyomokra és felderíthető értékekre: ilyenek a töredék, a poliszémia, a többesszám, a betű instanciája (jelszerűsége), a játék, a szakadás, a kiadás, a különbség, mint egyedüli eredete, stb. Az írás megszünteti a műfajok (regény, vers, stb.) közötti határokat és ezáltal új viszonyba lép a *szöveg*-gel, melyet szintén újra kell értelmeznünk. Más viszonyt alakít ki a filozófiával, az embertudományokkal és a politikával.

Roland Barthes *Az írás nullfokában* (1953) az írást a szabadság pontjaként határozza meg a nyelv és a stílus között. Létezik egyfelől a nyelv (természetesen az irodalmon innen) és másfelől a stílus (gyakorlatilag túl rajta), amelynek mindig van, legyen az akármilyen finom is, valamiféle nyersesége, csírázó jellege. A stílus tulajdonképpen irányultság nélküli forma: készítés és nem gondolat terméke. Ebben az értelemben az író soha nem választja a nyelv horizontját, sem a stílus függőlegességét. Amit választhat a nyelv és a stílus között, az egy más formai valóság: az írás. A nyelv többé-kevésbé egy adott korszak íróinak közös előírás- és szokásrendszere. A norma az, amely egy adott korszakhoz köti őket. A stílus viszont az író személyiségének része. A nyelv és a stílus, oda-vissza, örökölt és adott. Természetes termékei az időnek és a biológiai egyénnek. Az írás vá-

\* A fordítás a következő szócikk alapján készült: *Écriture (- écrivain)* In: *Encyclopedie philosophique universelle les notions philosophiques*, tome I. *philosophique occidentale* A-L. Kiadó: PUF (Presses Universitaires de France), 1990. 740–742. oldal.

lasztás, az író világos individualizációjának helye, mivel itt kötelezi el magát. „A nyelv és a stílus vak erők, az írás a történelmi érdekközösség aktusa. A nyelv és a stílus tárgyak, az írás funkció: kapcsolat a teremtés és a társadalom között, társadalmi irányultsága révén átalakult irodalmi nyelvezet, az emberi szándékban megragadott forma, mely ezáltal a Történelem nagy válságaihoz kapcsolódik”.

Barthes tehát az írás kérdését a nyelvvel és a stílussal hozza kapcsolatba. Árnyalt formája ez a nyelvészeti dicsőítésének (és érintőlegesen a stilisztikáknak) és az attól való elhatárolódásnak. De méginkább a korban példátlan *elkötelezettséggel* való szembeszegülésnek (értsd: politikai és társadalmi), mely az 1920-as évek végén a szürrealistákra volt jellemző, amit hajlamosak vagyunk feledni, majd Sartre-ra a II. világháború után, amiről már jobban tudunk. Az író formális azonossága valójában csak a nyelvtanon (nyelven) és a stílus állandó értékein kívül nyilvánulhat meg. Ott, „ahol a megírt tartalom tökéletesen ártatlan nyelvi természetbe gyűjtve és zárva teljes jelle alakul, az emberi viselkedésforma megválasztásává, egy bizonyos Jó hangsúlyozásává, mely elkötelezi az írókat valamely boldogság vagy boldogtalanság biztos létének és működésének, hozzákötve ezáltal megnyilvánulásának egyszerre általános és egyedi formáját a körülötte zajló széles Történelemhez”. Barthes utolsó kitétele, hogy minden írás feltétele a választás, amely szabad, de felelősséggel jár. „De ennek a szabadságnak a történelem különböző pillanataiban különböző határai vannak. Az Írásnak is van Története és ez a történet kettős, melyben szerepet játszik előző használati emléke és az új problematika által felvetett kaland. Az írás kompromisszum tehát, amely a szabadság és az emlék közt jön létre. Ez az az emlékező szabadság, amely csak a választás gesztusában szabadság, de nem tartalmában”.

Az írás fogalma — amint azt Barthes használja, de aki előtt ugyanez jellemző Maurice Blanchot, majd Derrida, Michel Foucault, valamint Gilles Deleuze, Philippe Sollers, Julia Kristeva és a Tel Quel csoport írásfogalmára is mely felveti a kérdést, vajon új iskola jött-e létre a korban, legalábbis ahogy külföldön emlegetik őket — labilis, nehezen körülhatárolható fogalom, amely önmaga fölé emelkedik és amely a *filozófiai fogalmától* legalább olyan távol került, mint azoktól a szimulakrumoktól, amelyeket Pierre Klossowski fedez fel Bataille-nál. Így az írásnak csak homályos kapcsolata van a szó etimológiai történetével.

A szótár az írást természetesen első jelentésében értelmezi, mint ábrázolást és kódrendszert. Régiesebben *Scriptura*, *A Szent-írás* a modell értékű könyv metaforájára látszik visszautalni (a görög *biblos*). Egy kifejezési mód és egy példaértékű kép — a Könyvek Könyve — között találjuk magunkat (szeretünk úgy felismerni egy írásjelet, ahogyan egy arcot ismerünk fel és egészen odáig megyünk, hogy rejtett értelmeket tulajdonítunk neki). Az „írói műhelyek”, amelyek a hatvanas évek végén terjedtek el Amerika és Európa egyetemlein, különböző technikákat, csinálni tudásokat vezettek be, olyan gyakorlatokat, melyek többé-kevésbé poétikus vagy (*és/vagy* — mint akkor mondták) játékos eljárást kívántak, amely már nem egyeztethető össze az írás fogalmával, ahogyan az a század második felében alakul. Végül pedig ott vannak a jelenkor jelei vagy feliratai, melyek ugyanezen korban szaporodtak el a nagyvárosokban, a műtárgyakon (hidakon, raktárokon, középületeken), kamionokon, alagsorokban (metrókban), a szórópisztolyos graffitik, ezen évek ritka, új művészete, mely a gyerekek műve, akik egymás között „íróknak” nevezik magukat, akik megsemmisítően ítékeznek egymás között, hogy egyikük vagy másikuk „tud vagy nem tud írni” és fáradhatatlanul firkálják az egyetlen dolgot, ami írnivalójuk van, egy jelet, egy nevet, legtöbbször saját nevüket...

Sovány példa, apró és mégis ékesszóló. Diszkréten feltáró. Ilyen távol kerültünk volna az írástörténet megfigyeléseitől, melyet a klasszikus nyelvészet és az általános antropológia tárt fel. Ott úgy határozták meg, mint olyan eljárást, amely a rajzból alakult ki. A szóbeli kódhoz képest természetesen másodrendű eljárás, amely „arra szolgál, hogy mozdulatlaná tegyen, rögzítse az artikulált nyelvet, mely lényege szerint mulandó” (J. Février). A fiatal falfirkálók festői példája, a tulajdonnévhez való ragaszkodás, ez a lényegi jelölő arra szolgál, hogy alátámasszon egy lényeges megfigyelést: alapjában véve ugyanígy és mégis teljesen másképpen van ez a modern írásban is, de legkevésbé azért, hogy újraalkossuk elméletét — és annak szimulakrumát (Klossowski). Néhány név alátámasztásképpen: Mallarmé, Lautréamont, Joyce, Artaud, Bataille, Ponge, Sollers, Guyotat és mindenki, akit ebben a krízishelyzetben olvastak. De ugyanígy becsülendő próbálkozásaik révén Saussure (kevésbé az általános nyelvész Saussure, mint inkább a régi költészet anagrammáinak megszállottja, amiből nem sikerült következtetéseket levonnia), Blanchot, Deleuze (*A jelentés logikája*), Starobinski, Lacan, Derrida és Julia Kristeva is...

Ezekben a példákban, ahol keveredik a formalista örökség (Bahtyin), a politikai függetlenedés vágya (a vitázó marxizmus, a forradalmi megmozdulások, 68 májusa) és az írás egyedüli *gyakorlatához* való kapcsolódás (Roussel, az új regény), Freud fontos mérőkövet jelent. Amikor a pszichikai folyamatokat próbálja leírni, grafikus modellekhez folyamodik. A *vázlat* metaforájától kiindulva (1895-ben) a *varázslatos jegyzetfüzetig* (1925) — a varázslatos jegyzetfüzet tetszésszerűen kitörölhető jegyzetek kis vevőkészüléke, mely mindig barátságos felszínt mutat, de memóriája mindig ott van — egyszerre idézi elő az írott nyom metaforájának felborulását (Derrida felforgatásról beszél) és előrelépését. A nyomból, mint rendszerből a nyomba, mint működésbe lépünk. A nyom, mint emlék, az emlékező nyom, nem tiszta ösvény, hanem az ösvények közti megfoghatatlan különbség. Különbségek különbségét kell újragondolni a pszichoanalízis két fő fogalmával: az *utólagossággal* és a *késleletéssel*. Nincs többé szükség abszolút eredet, „transzcendentális jelölt” feltételezésére. Az írás klasszikus elemzésének idealizmusával szemben, az ősi különbség (a nyom vagy *elkülönböződés*) mindenk előtt a kezdet hiányát jelenti. Klasszikus értelemben tehát nem „alanya” a teljes, önálló és önnön magányára hajló írásnak (az író hagyományos képe nagyjából a romantika óta).

Az írás alanya megszabadítja magát a cserék, különbségek, konfliktusok, stratégiák rendszerétől, valamint a pszichikum, a társadalom és a világ közötti fortélyoktól. Olyan színpad, ahol a klasszikus alany a maga egyszerűségében, egységében és teljességében megtalálhatatlan. Ítéletnyilvánításhoz a kommunikációelmélet eszközei túl durvák és elégtelenek. Az írás színpadszerű társadalmisága más és új diszciplinákat igényel. „A jelenlét dekonstrukciója a tudaton keresztül történik, vagyis a nyom megingathatatlan fogalmán keresztül, amint az a nietzschei és freudi diszkurzusban szerepel” (*Grammatológia*, 1967). Így változik meg a dolgok értelme Derridával. Az írás elmélete szerinte csak az eltolás munkájával alapozható meg, melynek árát a jel nyelvészet által felállított fogalma fizeti meg. Ez nem azt jelenti, hogy félreismerjük egy bizonyos szemiotika (a saussure-i elemzés) kritikai és történelmi szerepét, amely csak azért éri be a *jel* fogalmával, mert „nem lehet mivel helyettesíteni, mivel a nyelv semmi mást nem biztosít...” (Sausure). Éppen ellenkezőleg, hatására támaszkodva élesztőként kezeli: megkülönböztetve magát a metafizikától (a „test” és a „lélek”



képletes szétválasztásával), megvan az az érdeme, hogy a hagyománnyal ellentétben egy jelölőről beszél, mely elválaszthatatlan a jelölttől, mint ugyanazon termelés két oldaláról. Másrésztől hangsúlyozta a szemiotikai működés formális és megkülönböztető jellegét, mely vitathatatlan. Derrida szerint, aki ezen a ponton inkább Saussure-re támaszkodik, mint követőire, a nyelv lényege idegen a nyelvi jel *fonikus* jellegétől: „A szó minden értelmében az írás tartalmazza a nyelvet (langage)” (*A könyv vége és az írás kezdete*). Mivel motiválatlan, a jel csak lenyomatként, instanciaként képzelhető el, a nyom, mint az írás tehát ősi, de mint nem-eredeti jelenik meg.

Ebből az ős-írásból, mely minden ellentétnél korábbi, a különbség játéka hozza létre az írást. Minden összetevője a nyom köré gyűlik, amelyben a lánc vagy rendszer más elemei is szerepelnek. Ez a láncolat, ez a szövet a *szöveg*, amely csak egy már meglévő másik szöveg átalakításából jöhet létre. Innen nézve a szöveg *produktivitás*. Egy termelés tere, ahol létrehozója és olvasója találkoznak. Szerepe — mert ami a kor elméletgyártásában hangsúlyozott szerepet játszik, az a *munka* metaforája, a munkáé, mint termelése és nem mint csereértéké — az, hogy dekonstruálja a kifejezés, a kommunikáció és az ábrázolás nyelvét, az egyéni vagy kollektív alany eme csalétkét. Ezt az illúziót. A szöveg? *Jelentő praxis* (Krisztava), amely operátor jellege által különbözik az általános felfogástól (az irodalmi mű tisztán jelenségekből összerakható felszíne). „A szöveg olyan transzlingvisztikai (nyelvészeti feletti) apparátus, amely a legtágabb értelemben vett kommunikációt más, korábbi vagy egyidejű kijelentésekkel képes kapcsolatba hozni”. A szöveg újraosztja a nyelvet: többes számú, ennek az újraosztásnak a tere és szerveződése, elrendezés, csere, a nyelvek perspektívájába helyezett töredék, vagyis szövegfoszlányok hordozója, melyek benne és körülötte léteznek vagy léteztek, akár egy palimpszesztusban, többé-kevésbé érzékelhető és többé-kevésbé felismerhető formában. Minden szöveg *intertextus*: minden szöveg a mű kódfoszlányainak, ritmikai formuláinak, idézeteinek szövete, egymásbafonódása, motívuma, mint az erők és feszültségek hálója. Nem források és nem hatások, éppen ellenkezőleg: a szöveg társadalmi vetülete osztódik újra a disszemináció révén, amely működésbe lép az *intertextualitás*ban. A különböző episztémák kereszteződésében (történelemtudomány, jelentésemélet, szubjektumelmélet, társadalomtörténet, szemiotika, pszichoanalízis) új tárgy jön létre.

Az írás, a szöveg, a produktivitás, az intertextualitás új fogalmának felbukkanása nem egy régi tárgy szemlélete új szemszögből. Épp ellenkezőleg, ezek a fogalmak megteremtik saját tárgyukat. A szöveg „egy másik terjedelmes nyelvet hoz létre, melynek nincs mélysége, sem felszíne”, végtelen kombinációk terét, amely felkínálkozik a játéknak és az élvezetnek. Ezt állítja Maurice Blanchot, Breton halálának másnapján (*A játészó holnap*), emlékeztetve arra, mit idézhet elő a gondolat és a tiszta szenvedély érdektelen játéka, „a vágy vonzereje alatti gondolat, ez az intenzitás, ahol a gondolat és diktálásának írása összefonódnak és olvasódnak”: „a játék az a provokáció, amelyen keresztül az ismeretlen, belemenvén a játékba, kapcsolatba léphet velünk. Játészunk az ismeretlennel, vagyis az ismeretlennel, mint téttel”. Amihez Bataille hozzáadta a halált, megszakítva „az elbeszélés fonalát, hogy elmesélje azt ami még soha nem volt kimondva” (Foucault). Áthelyezve elemzését, Barthes ekkor ki akarja tágítani a szöveg fogalmát önmagán túlra, az írottól túlra, pl. a filmírásra (Christian Metz munkássága segítségével) nemcsak a *jelentésadás* általános metaforájaként, de abban az értelemben is, ahogyan Claudel, Mallarmé kapcsán, „kívül akart (el)helyezkedni, nem mint egy színélőadás előtt, hanem mint egy szöveg előtt”. Egy ilyen kiterjesztés nemcsak a végtelenségig való terjesztését engedné meg a teljes olvasás lehetőségeinek, de megnyitná a teret az írás és az olvasás produktív egyenértékűségének is. A technikusok által alapított kasztok (írók, tanárok, értelmiségiek, kiadók) talán újra felfedezhetnék azt a „különleges gyakorlati embert”, amelyet *amatőr*nek hívtak és amely egy felszabadított társadalomban is létezhetne.

Hátra van még az *író* szó jelentésének (a jelentés útjának) vizsgálata, mely láthatólag az írás vállalásához tartozik, „az, aki másoknak ír”, „személy, aki könyveket hoz létre” (1300 körül), íródeák, írrok, sekrestyés, amit Barthes megkülönböztet a *megíró*tól. Az *író* számára (*écrivain*) az írni intranszitiv ige. Az író *ír*. A *megíró* (*écrivain*) ezzel szemben *valamit ír* (meg). Szerepe: „minden alkalommal és késedelem nélkül megmondani, amit gondol”. „Az író funkciót tölt be, a megíró cselekszik”. Az újabb idők egyedisége Barthes szemében (a megkülönböztetés 1964-ből való) egy köztes típus, az író-megíró elszaporodásából származik, aki meg akar írni *valamit* és ugyanakkor csak *írni* akar. A szövegszerű írás gyakorlata, mely átlép a stílus egyszerű gondján, a kommunikáció vágyának megha-

ladását foglalja magába. Attól a pillanattól kezdve, amikor elfogadjuk, hogy a tudatalatti felfedezése összekeveredik egy szubjektumával, amely helyileg kívül áll a tudaton és csak a jelölők eltolásával határozható meg, elfogadjuk a *jelölő* egy autonóm formáját is, melynek jellemző működését, vagyis *formális játékát* (Lacan) még meg kell határozni. Az írás elmélete tehát nem ír elő szabályokat, nem parancsol. Mozgásban hagyja a kijelentés eldöntetlen jellemzőit és torzulásait. Nyitva hagyja a poliszémiák terét. Nyitott a dialogizmusra és az üres írásra, amely ki akarja ábrándítani a konnotációkat vagy a *képzelt eltolásával* játszani kíván vele. Megjegyzendő, hogy ez az *eljárás* (mely teljes mértékben elhatárolja magát a jelentés horizontjának meghatározásától, amit a hermeneutika fog megtenni — Jauss, Iser) az ellen jött létre, ami akkor a leginkább elterjedt: a „látvány társadalma” (Debord) ellen.

Napjainkban a pszichikai és belső ritmikai (légzés, érverés, mozgás) nyom címén hangsúlyos szerep jut a testnek, a hangnak, a szóbeliségnek (halál a műre). Az írás gesztusában a „kommunikáció” számos zajos szertartása, a szóbeliség, a test és a fizikai spontaneitás valóságos paradox kultusza íratja be magát. Az átmenet a lacani csevegésből (prédikációból? előadásból?) az *írottba* (az *Écrits* 1966-ban jelenik meg, a szemináriumok átírása folyamatban) problematikus tanúbizonyság erre, legalább annyira, mint Marguerite Duras csererendszere a hang és a megjelenés között az *India Song* óta, Sollers felolvasásai a *Paradicsomból* (ritmus), a mai költészet néhány darabja, *A hang magja* (Barthes) vagy Fónagy munkái... Ez a hang kitartó visszatérése révén (artikuláció, fonetikus rendszerek, levegő) elképzelt elszabadulási forma azonban nem kérdőjelezi meg az írás elsőbbségét, mint ahogy a textualitás fő szabályait sem, amelyek még nem alakultak ki teljesen. De egyik dimenziójává teszi őket, melyet egyenlőre lekicsinyítettünk, hogy jobban lássuk egyben az egészet. Az irányított viszonyok felfordítása (írás-olvasás), a szöveg tudománya az élvezés egyfajta tudományává tágul. Nincs abban semmi meglepő, hogy mindezt ma felváltotta a filológia eltolása, amit a genetikai kritikában és a textuális genetikában lelhetünk fel: ez az eltolás a szöveg alkotó bizonytalanságára is fogadást tesz, figyelemreméltó változás, amelyet a kéziratok dinamikájában fedezhetünk fel. A jelentés teréről a tettek mezejére lépünk (work in progress) szükségszerűen elzengve ezáltal a változat dicshimnuszát, mint „örömteli végletet”. Barthes után, aki egy har-

madik stádiumba visszahozta az élvezet fogalmát (*A szöveg élvezete*), most kevésbé tudományról, mint inkább szerelemről beszélünk. „A kritika szerelemmel fordul minden iránt, ami az írásban bizonytalan, többszörös, ingatag és átmenetileg átlép a zárt mozdulatlanságon, amit a gép bevezet. Megjegyezzük, hogy ezt még abban a korban is megteszi, amelyben a számítógép, ez az új technológia; elterjeszti a mobilis, ingatag írást” (Cerquiglini). A középkori szöveget ugyanúgy kezelik, mint a szövegszerkesztővel készített elektronikus kompozíciót. Ez az új, képzeletbeli palimpszesztus a régi művet talán variánsaiban termeli újra. A nyomtatás eltünteti a nyomokat. Szó szerint lapozva, az elektronikus írás megtalálhatja benne a mobilitást. Az általános vagy generatív nyelvészet, a jelentés folyamata, a jel és dekonstrukció válsága, a szemiotika vagy a szemanalízis, a piszkozatok azonosítása, az írás előregeedésének lézervizsgálata, a betűzgetés, a leírások és a ritmusok ütközése, megannyi állomása az írás elméletének, melyek csak mint tünetek vagy mint egymást követő nem-válaszok értelmezhetőek. Egyszerűbben és természetesebben azokat a megújított formákat lelhetjük itt fel, amelyek továbbra is elkápráztatnak a jelzésekben, s melyeket az emberek egymásnak intéznek a kézmozdulatoktól a tekintetig: az írás rejtélyes gesztusát és a szöveg élvezetét.

Párizs  
Szeged

Francis Marmande  
Fordította: László Kinga

# A jajember

(Oidipus-interpretációk)

„Az utolsó filozófusnak nevezem magam, mert én vagyok az utolsó ember. Senki más nem beszél velem, mint én magam, és hangom akár egy haldoklóé érkezik hozzám. Veled, szeretett hang, veled, minden emberi boldogság utolsó emlékezetlehetetével engedj csak egy órát még közöszlöm, általad ámitom magam, csalom el magamtól a magányt, és hazudom bele magam a sokaságba és a szerelembe, mert szívem ellenáll a hitnek, hogy a szerelem halott, nem viseli el a legmagányosabb magány borzalmát és kényszerít, hogy úgy beszéljek, mintha kettő lennék.

Hallak még, hangom? Suttogsz, míg átkozódsz? S mégis szét kellene repessze átkod e világ belsősegeit! De még él és csak egyre ragyogóbban s hidegebben néz rám részvéttelen csillagaival, él, oly ostobán és vakon, mint bármikor ezelőtt, és csak Egy hal meg — az ember. — És mégis! Én hallak még, szeretett hang! Még Egy valaki meghal rajtam kívül, az utolsó emberen kívül ebben a világmindenségben: az utolsó sóhaj, a *te* sóhajod, velem hal meg, az elhúzott-halogatott — jaj! Jaj! sóhajtvá körém, a jajemberek utolsója, Oedipus köré.”<sup>1</sup>

Néhány kérdés.

Kik az „utódok”? Oidipus utódai? Oidipuséi mint az utolsó filozófuséi? Oidipuséi mint az utolsó emberéi? Mit jelent itt a „filozófus” (Oidipus mint filozófus?) és mit az „ember”? Mit jelent közöttük a „mert”?

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Oedipus*. Az utolsó filozófus beszédei önmagával. Töredék az utódok történetéből, in: uő.: *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Hrsg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978. 3. Abt. 4. Bd. 48sk. Szabó Csaba fordítása.

*Kinek* utódai az „utódok”? Oidipusnak, a szerelmesnek, Oidipusnak, a rejtvényfejtőnek, a romlást eltávoztató és új romlást hozó bölcsnek, az „igazság” és a „rekonstrukció” önpusztító megszállottjának, az önismeret fanatikusának vagy a boldog embernek, „férjnek” és „apának”? Oidipusnak, a tragikus sors hordozójának utódai? Mit jelent ez az (oidipusi?) „sokaság”?

Mit jelent(enek) ez(ek) a kettősség(ek): egy ‘a „hang”-é s egy’ az „ember”-é? *Mi* ez a „hang”, *ki*(é) ez a „hang”, amit Oidipus hangja („hang”-ja?) megszólít (önmegszólítás ez? voltaképp hány „hang”-ja van *egy* embernek?), sőt „közösülni” szeretne vele? Miképpen közösülhetünk egy „hang”-gal? Mi ez az irdatlan, „legmagányosabb magány”, ez a magát-belehazudás a „sokaságba” és a „szerelembe”? Mi ez a megkettőződés, ki vagy mi ez a „kettő” a magány ellen, hogy úgy beszéljen, „mintha kettő” lenne: „Oidipus” és a „hang”, „Oidipus” és „Oidipus”, „hang” és „hang”, „hang” és „hang”, „hang” és „Oidipus”?

Hogyan repesztheti szét egy a „hang” a „világ belsősegeit”? Hol van, s mi a világ belsősege?

Mi ez a tragikus ráébredés, vagy még inkább minden eddiginél erősebb, hirtelen rádöbbenés a részvétlenségre, arra, hogy a világ „él, oly ostobán és vakon, mint bármikor ezelőtt, és csak Egy hal meg — az ember”?

Kik azok a „jajemberek”, akiknek „utolsója” Oidipus? Oidipusszal meghal, meghalt az „utolsó sóhaj”, az utolsó „jaj”? Oidipus után nincs többé „jaj”?

Kicsoda ez az Oidipus, aki saját („utolsó”!) „jaj”-ába, s kicsoda Nietzsche, aki „Oidipus”-éba burkolózik?

(*Oidipus és a Szfinx*) Sophoklész *Oidipus tyrannos*<sup>2</sup> című darabjában a Szfinxre és rejtvényére többször utalnak (36, 130, 165, 391, 505skk., 1199sk.), ám magát a rejtvényt a darabból nem ismerjük meg. Annyi bizonyos, hogy megfejtése nem mindennapi szellemi képességeket követelt. Erre céloznak a Pap szavai a Prologosban, ahol Oidipust „emberek elsejé”-nek (Babits) nevezi (*andrón próton* 33), s úgy véli, Oidipus a megfejtéshez istentől kapott segítséget (38). Oidipus Teiresiasnak mondott gőgös szavai (393 skk.), majd Teirasias gúnyos replikája (440) is Oidipus kivételes intellektuális

<sup>2</sup> Sophocles: *Oedipus the King*, *Oedipus at Colonus*, *Antigone*, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1981.

képességeire, talányfejtő adottságára utalnak. Végül a darab zárlatában, amikor a megsemmisült Oidipus hajdani nagyságát állítja szembe jelenlegi nyomorúságával, ugyancsak a rejtvény megfejtéséről és (általa szerzett) hatalmáról beszél (1524sk). Mi volt hát ez a híres *ainigma*, ez a „homályos beszéd” vagy „rejtvény”?

A feladvány egy későbbi tanúságtétel szerint így hangzott: „Van egy kétlábú a földön és egy négylábú, egy a neve, és háromlábú is; egyedül ez változtatja alakját (*physin*) azok közül, amik a földön csúsznak-másznak, vagy a levegőben, vagy a vízben élnek. Amikor három lábra nehezedve jár, akkor a leglassúbb. (...) Az embert nevezted meg, aki, midőn csecsemőként a földön mászik, mikor épp megszületett, négylábú, megöregedvén pedig harmadik lábként botot használva nehezen jár, nyaka meggörböd az öregség terhétől.<sup>3</sup> Bolonyai Gábor a rejtvényhez hozzáfűzi, hogy „a megoldás pontosan annak az emberi sorsnak a hasonlata, amelyet Oidipusz a maga életében is kénytelen megtapasztalni”.<sup>4</sup>

Ennek a különös, jelentésekben gazdag rejtvénynek s megfejtésének, valamint a rejtvényfejtésnek és a Sophoklész-szöveg többértű és bonyolultan elágazó vonatkozashálózatának három mozzanatára térek ki részletesebben.

Az első fallosz és logosz<sup>5</sup> rejtelmes, ám mind a mítoszban, mind a darabban annál nyilvánvalóbb kapcsolata. Egyrészt: Oidipus a tragédiában mint öntudatos, teljesítményére büszke, derék apa (nemcsak gyermekeié, hanem Théba egész népéé is, hiszen a darab első szavával őket szólítja meg így: *ó tekna*), családját és városát bölcsen irányító és felvirágoztató, feleségével boldog házasságban élő férfi jelenik meg.<sup>6</sup> Másrészt: nemcsak a Szfinx rejtvényét, hanem a nemi-

<sup>3</sup> Scholion ad Euripidész: *Phoenissai* 50.

<sup>4</sup> Szophoklész: *Antigoné, Oedipus király*, Ikon, Bp., 1994. szerk., sajt. a. rend., jegyz. Bolonyai Gábor, 66. A továbbiakban: BG.

<sup>5</sup> A *logos* értelem, ész jelentésben való használata Platónnál válik terminusértékűvé; a sophoklési *gnómé, phrontis, nus* azonban a *logos* (mint értelem, ész) funkcióját tölti be, ezért — ebben az összefüggésben s nem közvetlenül Sophoklész nyelvére vonatkoztatva — használhatónak vélem a logosz szót.

<sup>6</sup> A Kar többször utal Oidipus diadalmas erejére szexuálisan is értelmezhető metaforikával: kétszer bástyának, toronynak nevezi (*pyrgos* 56, 1201); többször használnak vele kapcsolatban hajózási metaforákat: Iokasté kormányshoz hasonlítja (*bós kybernétén neós* 923), a Kar hálát ad neki, amiért kedvező széllel jól irányította a város(hajóját) (*kat' orthon urisas* 695; az *orthos* melléknév azt is jelenti: egyenesen álló, fel-, égnék álló/meredő; merőleges; igaz, megbízható; igazi, valódi; igazságos); sőt a hajó kormányosának képei mellett egyszer *nausnak* ne-

ség, a vérfertőzés, a fallosz bűnét is rendkívüli intellektusával „fejti meg”, „rekonstruálja”. Harmadrészt: a mítosznak egy — (a logocentrikus értelmezés szerint) talán korábbi — változatában „eredetileg megbirkózni kellett a Szfinxszel, és Oidipusz kardjával végzett vele” (BG 66). Sőt, egy ciprusi edényábrázoláson dárdával döfi le a — szokásosan — női arccal és női felsőtesttel ábrázolt Szfinxet (BG 66). Ennek a (*fal*)-logocentrikus áttételnek (ahol tehát nem szimpla „meghaladásról”, hanem rejtett, bonyolult és végzetes „összegabalyodásról” van szó) a nyoma a darab szövegében is megőrződött: a 170. sorban a Kár a csapásoktól megszabadító eszközt *phrontidos enchos*<sup>7</sup>-nak nevezi, az „értelem dárdájá”-tól várna a szabadulást.

A második mozzanat a rejtvény megfejtésének, vagyis a Szfinx legyőzésének egyik értelmezési lehetősége. A Szfinx Typhónnak, a száz sárkányfejjel rémítő rettenetes szörnynek volt a lánya, Typhónnak, „aki csak néz, és tűz villan fel valamennyi fejében, / s minden félelmes fejben még hangok is ülnek, / mindenféle csodálatos értelmű színezettel” (Hésiodosz: *Theogonia* 828skk.; Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása).<sup>8</sup> Typhón a pusztító, ellenséges, titokzatos és kiszámíthatatlan természeti erők megtestesítője (*Theogonia* 820skk.). Az ő lányát öli meg rejtvényfejtő bölcsességével Oidipusz; a történetnek Nietzsche olyan markáns értelmezését adja, amelyet érdemes hosszabban idézni, nemcsak a gondolatmenet teljes bemutatása, hanem néhány, a későbbiekben fontossá váló megállapítás (a jósképességről, az incestustusról) felbukkanása miatt is: „Oidipusz, ki meggyilkolta apját, feleségül vette anyját, és megfejtette a Szfinx talányát! E végzetes cselekménysor titokzatos hármassága mit mond nekünk? Egy ősrégi, kivált a perzsáknál honos néphit szerint bölcs

vezik (56), amely hajót azonban végzetes módon ugyanaz a kikötő (*limén bautos* 1209) fogadta be, mint apját; s a negyedik stasimonban (1196skk.) egész sor kimagasló teljesítményre, nemzőerőre, férfiasságra utaló képpel írják le Oidipus pályáját: aki a csúcson (*kat hyperbolan*) íját megfeszítve/nyilazva (*toxexas*) ereje teljében uralkodott, hatalma volt (*ekratése*) minden tekintetben boldog életén, ő Zeus, legyőzve, megsemmisítve a horgas karmú jövőmondó szűzlányt (*parthenon*), földemen a halandók között toronyként (egyenesen/fel) állt (*pyrgos anesta*).

<sup>7</sup> A kifejezést Pape (*Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Braunschweig, 1988.) és a LSJ (*A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented thought by Sir Henry Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press, 1968.) is csak ezen az egy helyen adatolja.

<sup>8</sup> Hésiodosz: *Istenek születése, Munkák és napok*, Magyar Helikon, Bp. 1976. 31.



varázsló csakis incesztusból születhet: a talányfejtő és az anyját nőül vevő Oidipuszra vonatkoztatva ezt úgy kell értelmeznünk, hogy ahol jós- és varázserők felforgatják a múltat és a jövőt, szétrombolják az individuáció merev törvényét, egyáltalán, ahol behatolnak a természet lényegi rejtelseibe, ott előbb valami szörnyű természetellenességet kellett elkövetni — mint a perzsáknál az incesztust —, hogy ez megtörténhessék; mert miként kényszeríthetné a természet titkai kiszolgáltatására az ember, ha nem úgy, hogy győzedelmesen szembeszegül vele, azaz természetellenességgel? Én ezt az értelmet látom Oidipusz végzetének szörnyű hármasságában: aki a természet — a kettős lényű Szfinx — talányát megfejti, annak az apja gyilkosaként és az anyja férjeként szét kell rombolnia a természet szent rendjét is. Nagyon is úgy tűnik, hogy a bölcsesség, s éppen-séggel a dionüszoszi bölcsesség természetellenes irtózat, s hogy aki tudásával a természetet a megsemmisülés szakadékába taszítja, annak önmagán is el kell szenvednie a természet felbomlását. A bölcsesség éle a bölcs ellen fordul; a bölcsesség vétség a természet ellen: ilyen szörnyű tanulságokat vet oda nekünk a mítosz; a hellén költő azonban napsugárként érinti meg a mítosz fenséges és félelmes Memnón-oszlopát, úgyhogy az hirtelen megzendül és szophoklész dallamokat játszik.<sup>9</sup> Hogy igaza van-e Nietzschének, mikor a mítosz Oidipusának a természet titkaiba hatoló bölcsességét dionysosinak tartja, az talán vitatható. Az viszont nehezen cáfolható, hogy — mint maga is céloz rá, s mint majd látni fogjuk — Sophoklész darabjában Oidipus inkább Apollónnal áll — ellentmondásos — kapcsolatban. Ami e dilemmánál sokkal fontosabb, az az, hogy a nietzschei értelmezés Oidipusnak „az időben középső — egyúttal az egyetlen megjósolatlan és önmagában véve ártatlan — tettét, a rejtvény, rejtély megfejtését helyezi, emeli e sors feltételezett logikájának középpontjába, mintha időben előre, elsővé, a másik két megjósolt, végzetes tett kiváltó okaként”.<sup>10</sup> Oidipus, a „nagy leleplező”<sup>11</sup> bukása a szellemi képességeivel, rejtvényfejtő adottságával a valóság titkait feltáró, a rejtekező természetet kutató ember bukása egyben:

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*, Európa, Bp. 1986. ford., jegyz. Kertész Imre, 79sk.

<sup>10</sup> Szabó Csaba: *Egy -urna- bakugrásai*. Elvarratlan láb-jegyzetek egy fiziológiai paródiához, kézirat, 8. Köszönöm a szerző hozzájárulását kézírata felhasználásához s a bevezetőben idézett Nietzsche-szöveg fordítását.

<sup>11</sup> Szabó Árpád: *Szophoklész tragédiái*, Gondolat, Bp. 1985. 186.

Oidipus darabbéli sikeres rejtvényfejtése (mely a korábbi próba analogonja) saját összeomlását idézi elő.

Végül a harmadik megjegyzés immár magára a rejtvényre vonatkozik. A feladvány szövege az embert kitüntetett létezőnek mutatja, olyan élőlénynek, melynek van egy tulajdonsága, amellyel a többi nem rendelkezik; e tulajdonság a változékonyság: minden „élőlény közül” egyedül az ember „változtatja alakját”. Épp ezen a változékonyságon, a változás lehetőségén és tapasztalatán alapul a feladvány. Hiszen az itt elrejtett megoldás, az „ember”, azért található ki nehezen, azért nem azonosítható problémátlanul, mert időbeli változásai egy aspektusból (a „lábak” számát tekintve) másnak mutatják. Amikor Oidipus kitalálja a megfejtést, épp ezt az időbeli különbséget látja át, felismeri, hogy e különbözőségekből, eltérő megjelenési formákban van valami közös, valami mindvégig azonos. A különbözőkben az azonosnak ez a meglátása, felismerése azonban akkor, amikor saját életének különböző szakaszairól vagy eseményeiről van szó, már sokkal nehezebb. Oidipus önmegfejtése, élettörténetének s így személyiségének rekonstrukciója azért nehéz, mert az időbeli távolságok, a számtalan nagy horderejű, életét gyökeresen megváltoztató esemény csaknem lehetetlenné teszi valamely állandó kapcsolat föllelését, valamely egységes, minden ízében illeszkedő történet újra-létrehozását. Oidipus viszonyaiból, lokastéhoz, a Hírnökhöz, a Pásztorhoz fűződő kapcsolatából deríti ki múltját, egyedül képtelen volna erre. A Szfinx rejtvénye és Oidipus darabbéli sorsa ugyanazt példázza: az embert mint állandó változást, elkülönöződést állítja elénk, olyan lényként, amelynek abszolút, minden pillanatra kiterjedő és teljes identitása nincs, differenciáinak és viszonyainak hálózataként azonban időről-időre részlegesen helyreállítható, rögzíthető. E helyreállítás, vagy még inkább értelmessé és egységessé rendezés éppen úgy kutatást, nyomozást, rejtélyek kifürkészését és rejtvények megoldását igényli, miként a világ eseményeinek és dolgainak szüntelen változása, differálása mélyén megtalálni valami mozdíthatatlan, mindig azonos, stabil alapot, Hérakleitos szavaival: *physis*t, *harmonió*t vagy *logos*t.

(*Oidipus mint detektív, jelölvasó és rejtvényfejtő*) Attól kezdve, hogy Kreóntól (közvetve pedig Apollóntól) megtudja, a Thébát pusztító ragály akkor múlik el, ha Laios gyilkosait megbüntetik, Oidipus tevékenysége a kutatás, nyomozás, valami rejtettnek a meg-

találása, felszínre, napvilágra hozása jegyében áll. A darab szövegét át- meg átszövik a *nyom*, *nyomozás* (*ichnos* 108, 221, 475), *jel*, *jeladás* (*symbolon* 221, *sêmeion*, *sêmeinó* 1050, 1059), *kifürkészés*, *tudakolás* (*lekmanthanó* 117, 120, 286, 308, 359, 397, 575sk., 1061, 1065, 1085), (*fel*)*kutatás* (*historeó* 1484, *zeteó* 278, 362, 450, *lexjereunaó* 258, 566), (*meg*)*találás* (*heuriskó* 68, 108, 440, 441, 1050), *tudás*, *hozzáértés*, (*bölcsesség*) (*lexleidó* 129, 396, 1524, *sophia* 501, 510), *megmutatás*, *bizonyítás* (*deiknyni* 748) szavak és származékaik, a textus jórészt e szavak és kifejezések szemantikai erőterében rendeződik el. Oidipus a 108sk. sorokban mintegy programszerűen összefoglalja feladatát: a régi dolognak (oknak, vádnak, bűnnek) kell fellelnie nehezen hozzáférhető, nehezen bizonyítható nyomát (*pu tod'heurethésetai / ichnos palaias dystekmarton aiti-as*). Feladata: a rendelkezésére álló nyomokból, jelekből megtalálni és újra-előhozni valami rejtettet, feledésbe merültet, nehezen hozzáférhető. A jelolvasásnak többféle módja lehet. Oidipus, aki korábbi rejtvényfejtésére büszke, hisz általa lett az, ami (vö. 440sk., 1525), a jóst korábbi kudarcára emlékeztetve (399sk.), saját erejében, intellektuális képességében bízva nem jósjelekből, hanem értelmére hagyatkozva, az elszórt jelzésekből és tervszerűen megszerzett információkból következtetve, egyedül akarja kideríteni az igazságot.<sup>12</sup> Úgy véli, most is rendelkezésre áll az — a Kar szerint emberfeletti (vö. 38) — *gnómé* (vö. 397), ami korábban segítségére volt. A nyomozást pusztán racionális tevékenységként képzei el, ennek megfelelően, célratörően, rövid, rendszerezett, logikus menetű kérdéssorokkal tudakozódik (731skk., 1017skk.). Ugyanakkor indulatai, előítéletei és rendszerré összeálló üldözéses tévképzetei hátráltatják nyomozását: egyrészt nyilvánvaló jeleket nem érzékel, világos összefüggéseket nem vesz észre, másrészt ott is a háttérben megbúvó, rejtett indítékok, szándékok és tettek jeleit látja, ahol pusztán saját paranoid észjárása szüli a gyanút. A nyomozás mene-

<sup>12</sup> Oidipusnak Teiresiaszhoz fűződő viszonya, a látás-vakság, éjszaka-nappal (sötétség-napfény), örület-józanág metaforikájával együtt külön elemzést igényelne. Oidipusnak mindenestre a jóssal szembeni magatartását az jellemzi, ami Aristotelést az élénk álmú, átszellemült — s így álmjósásra kiváltképpen alkalmas — emberekkel szemben, akik között kitüntetett helyet foglalnak el a költők, a nők (megkülönböztetetten a költőnők) és a bolondok (vö. Arisztotelész: *Az álmjóslat*, in: uő.: *Lélekfilozófiai írások*, Európa, Bp. 1988. ford., utószó, jegyz. Steiger Kornél, 272. [464b 2sk.]).

tét a nyomozás túlhajtása hátráltatja, Oidipus ott is rejtélyeket és megoldandó rejtvényeket lát, ahol nincsenek.<sup>13</sup>

A nyomozás indítéka a darab során változáson megy keresztül: Oidipus népe szenvedésének enyhítéséért vállalja a feladatot (vö. 5skk., 58skk.), azután már saját hatalmát érzi fenyegetve, önnön — uralkodói — hasznáért nyomoz (132sk.), majd önmaga tisztázása érdekében vizsgálódik (732skk.), végül származását akarja felderíteni, *genosának* (1059) kutatását hajtja egészen a paroxizmusig (1054skk.), végül az összeomlásig. E motívumok kibogozhatatlanul összefonódnak, *fanatikussá* azonban leginkább a származás felderítésekor válik a kutatás (ez az indíték nemcsak az előbb jelzett helyen, hanem már jóval korábban, mintegy véletlen elszólásként is felmerül, rejtett vezérlő erőként a háttérből motiválva a kérdést: *tis de m' ekphyei brotón* [437], mely halandó szült engem; sőt, e riasztó kérdés lényegében már a 779. sorban említett, Oidipus származására vonatkozó korábbi megjegyzés óta kísért)<sup>14</sup>.

Oidipus tragédiája a sikeres nyomozás eredményeképpen következik be. A rejtvény, melyet meg kellett fejtenie, a titok, melybe behatolt: ő maga volt. Az eredet, a személyes történet, a genealógia vagy stemma s általuk a személyiség helyreállítása Oidipus esetében a személyiség felbonnlását vonja maga után: a genealógia (re)konstrukciója egyben dekonstrukciója is, felépülés és lebomlás, sőt lerombolódás, születés és halál egyidejű, inverz folyamatok; Oidipus énje a nyomozás végén egyazon pillanatban „születik meg” és „pusztul el”, hasonlóan az anyjával való közösülés pillanatához: „a saját atyját megölő Oedipus (...) az anyjával való közösülésben leli halálát és újraszületését, ugyanis abban teljesedik be jóslata, ugyanakkor a jóslat beteljesedésével derül ki, hogy ő az, a jóslat szerinti Oedipus: akkor

<sup>13</sup>. A tettest Thébából bérelték fel (124sk.); Teiresias hallgatása azt jelzi: ő a tettes cinkosa (345skk.); miután a jós őt nevezte meg gyilkosként, azonnal cselszövést alít, s rögtön ki is bogyozza a maga-kuszálta szálakat: Kreón a hatalmára tör, az öreg pedig a konc reményében segít neki, hisz Kreón hozta a jóslatot, Teiresias szavai pedig kiegészítik azt. Oidipus paranoid viselkedése egyként jellemezheti őt, mint a hatalom birtokosát, aki szüntelen hatalma elvesztésétől retteg, s a legapróbb ellenvetést, bírálatot is nyílt támadásként és lázadásként éli meg, s úgy is mint hiperreflexív embert, akinek képzelgése a rendszeralkotás mániákus túlhajtása: „a paranoiás téveszméje a filozófiai rendszer torzképe” — mondja Sigmund Freud (*Totem és tabu*, Göncöl, Bp. é.n. 70.; vö. Jacques Derrida: *Ki az anya?* [Születés, természet, nemzet], Jelenkor, 1994. február 164skk.).

<sup>14</sup>. Vö. *The Plays of Sophocles*, by J. C. Kamerbeek, Commentaries, Part IV. *The Oedipus tyrannus*, E. J. Brill, Leiden, 1967. 107.

válik Oedipusszá, amikor már épp nem az az Oedipus, már mindig valaki más a szakaadatlan önnemzésben-önszülésben.”<sup>15</sup>

(*Oidipus és felesége*) Iokasté tekintélyes, férje és a város polgárai előtt megbecsült asszony. Kreón és Oidipus vitája közben a Kar azt mondja a királyné megjelenésekor, hogy jelenlétében (*meth'hés* 632) szűnnie kell a viszálynak (631skk.), s a két férfi a kommos és egy rövid szóváltás (669skk.) után be is fejezi vitáját. Egyáltalán nem alárendelt társa kivételes férjének (vö. 646skk.). „Egész lényét az odaadó szeretet hatja át” (BG 68; vö. 746, 749, 769, 862), Sophoklés viszonyukat illetően visszafogottan bánik „az ironikus felhangú megjegyzésekkel” (BG 68). Bölcs, józan, megfontolt asszony, férjére racionális érvekkel próbál hatni (981skk., 848skk.). A jóslatokban nem hisz, (tévesen értelmezett) tapasztalatai nem igazolják a jósok tudását (708skk., 723skk., 857, 946, 953; a 711skk. sorokban fölöttébb éleslátó [a későbbiek ismeretében tragikusan téves] distinkciót tesz: a jóslat, úgymond, nem Apollóntól magától [*Phoibu g' ap' autul*, hanem szolgálaitól jött [*tón d' hypéretón apol*]). A sors kifürkészhetetlenségéről mondott szavai (tanuld meg azért, hogy halandó nem bír jósképességgel, *math' hunek' esti soi / broteion uden mantikés technés echon* 708sk.) részint meggyőződését fejezi ki, részint férje megnyugtatótását szolgálják.

Iokasté alakja több tekintetben is Oidipus ellenpontjának tekinthető. Különbségüket két lényeges ponton lehet leginkább megragadni: az egyik a „kutatáshoz”, az „igazsághoz” szemben az „élettel”, a másik Tychéhez való viszonyulásuk különbsége.

Oidipus és a Hírnök párbeszéde után a tyrannos feleségéhez fordul, s a Pásztorról faggatja (1054sk.). Iokasté értetlenséget tett, már sejti a katasztrófa bekövetkeztét, de még megpróbálja férjét a nyomozástól eltéríteni (1056sk.). Oidipus hajthatatlan, efféle jeleket kapva (*labón/sémeia toiaut'* 1058sk.) egyszerűen lehetetlen (*uk an genoito tuth'* 1058), hogy ne tárja föl származását (*tumon genos* 1059). Iokasté az istenekre kérleli, ha számít valamit is élete, ne kutassa származását; elég, ha ő szenved, eléggé szenved ő maga (*halis nosus' egó* 1060 sk.). Utolsó félmondatából világos, hogy férjét épp azért óvja a tudástól, mert ő már *tudja*, mi történt, ettől szenved, s legalább Oidipust meg akarja kímélni a szenvedéstől. Könnyö-

<sup>15</sup> Szabó Csaba: i. m. 12.

rög férjének (*lissomai* 1064), aki úgy érzi, nem engedhet, amíg mindent meg nem tudott világosan (*u tad' ekmathein saphós* 1065). Iokasténak a színen mondott utolsó, jajongó szavai (*iu iu...* 1071sk.) azt mutatják: megértette, hogy kétségbeesett próbálkozása kudarcot vallott, a tragédia küszöbön áll. Ezután már csak utolsó tetteiről értesülünk a Hírmondó szavaiból (1241 skk.). Iokasté és Oidipus végső, drámai párbeszédéből világos, hogy „Iokasté számára kapcsolatuk az igazságnál is fontosabb” (BG 68). Iokasté a származás kiderítése, a kutatás, az igazság kimondása ellenében az életet választaná, még úgy is, hogy egyedül kell hordoznia szörnyű tudását. Az igazság fényrederülésénél fontosabb számára az élet, a szerelem, a család, a mindennapi lét, mindazzal a borzalommal együtt, amelynek megismerésétől óvja Oidipust; felelőtlenségről vagy frivoltságról tehát nem beszélhetünk vele kapcsolatban.<sup>16</sup> Ő „megelégedne a látszattal és magában hordozná a borzalmas igazságot, csak megtarthassa azt, akit szeret. Iokaszté azért lesz öngyilkos, mert Oidipusz nem hajlandó megállni a kutatásban, és nem azért, mert nem tud együttélni szörnyű tudásával” (BG 68). Ő, szemben férjével, igazság és szeretet közül az utóbbit választaná.<sup>17</sup>

Iokasté és Oidipus különbségének másik lényeges mozzanata abban rejlik, hogy eltérően viszonyulnak Tychéhez, a Vakvéletlenhez, a kiszámíthatatlan szeszélyű Fortunához, az Esetlegességhez.<sup>18</sup> A darab világképe szerint Iokasté tragikus tévedése, hogy Tychének túl nagy szerepet tulajdonít, úgy véli, az ember az esetlegességek uralma alatt áll, s nincs olyan transzcendens eredetű tervezet, amelyet — számára véletlennek tetsző — sorsfordulataival beteljesít; szerinte az élet tervezhetetlen, a sors előre nem tudható. Polybos halálának hírére így kiált fel: *kai nyn hode / pros tés tychés olólen ude tud' apo* (948skk.); Polybos halálát nem Oidipus, hanem a véletlen okozta, gondolja, s ebben az istenek jóslatainak cáfolatát látja. Csakhogy a történetet ismerő olvasó számára világos, hogy

<sup>16</sup> Ahogyan Albin Lesky is megállapítja (*Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen, Vanderhoeck-Ruprecht, 1964. 123.)

<sup>17</sup> Vö. Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*, T-Twins — Lukács Archívum — Századvég, Bp. 1993. 190.

<sup>18</sup> A *tyché* szó köznévként jelent egyszerűen eseményt, esetet is, olyasfélét is, amiről nem tudjuk, ki által, hogyan, mi okból és mi végre esett meg. Iokasté is használja ebben az értelemben (680). Tyché végzetes kétértelműségét használja ki Teiresias, amikor azt mondja Oidipusnak, hogy ugyanaz az esemény (*ba-uté...tyché*) pusztította el (442). Oidipus használja pozitív értelemben is, a város polgárai *tychais* (1526), szerencsés sorsfordulatai miatt irigyelték.

Polybos halála épp úgy az elrendeléshez tartozik, mint a darab többi lényeges eseménye: Oidipusnak *saját* apját kell megölnie, s nem a korinthusi uralkodót. Iokasté a 977skk. sorokban meg is fogalmazza álláspontját a tyché és az emberi életlehetőségek összefüggésével kapcsolatban: az embernek fölösleges félnie (*ti d' an phoboit' anthrópos*), hiszen úgys a véletlen uralkodik rajta (*hó ta tés tychés / kratei*), semmit nem láthat előre biztosan (*pronoia d' es-tin udenos saphés*), ezért képességeihez, lehetőségeihez mérten a legjobban (?), legkitartóbban (?), mindent elkövetve kell élnie (*eiké kratiston zén, hopós dynaito tis*). Iokasté szemlélete szerint az ember az esetlegesség hatalmában van, sorsunk kifürkészhetetlen, jövőnket nem tudhatjuk biztosan, az előrelátás (a későbbi prudentia) nem segít igazán; az embernek ezt belátva kell a lehetőség szerinti legjobb életét kialakítania. A sophoklési világkép szerinti Iokasté téved, mert nem veszi észre, hogy a számára véletlennek tűsző események egy előzetes rend, az isteni végzés szerint zajlanak. Oidipusszal folytatott beszélgetéséből azonban az is kiderül, hogy összeomlását nem az okozza, hogy felismeri: mégsem a véletlen szeszélye idézte elő az eseményeket, hanem az, hogy tudja, épp Oidipus az, aki nem viselné el cselekedetei súlyát, aényt, hogy életét nem sikerült tervszerűen, saját gondolkodása és akarata szerint elrendeznie. Iokasté Tychében hisz, ám a Moirával s a Daimónnal is együtt tudna élni, Oidipus saját magában, önnön tervszerűen használt szellemi erejében hisz, és sem Tychével, sem a Moirával, sem saját Daimónjával nem tud megbékülni.

(*Oidipus tragédiája*) Amikor Oidipus elmeséli Iokasténak az apollóni jóslatot (794skk.; s ez egyben azt is jelenti: mindezidáig, együttélésük és szerelmük hosszú éveit alatt nem beszélt róla), elmondja azt is, mit tett a rettenetes események (*athilia / kai deina kai dysténa* 789sk.) bekövetkezése ellen (789skk., ld. még 1001). Oidipus ellentmondásos viszonyban van a jóslattal (vagyis Apollónnal): egyrészt hisz neki, hiszen rémült borzadályal igyekszik menekülni előle, másrészt épp e tette azt jelzi, hogy úgy véli, *van módja* menekülni, ha elkerüli Korinhost, ha úgy szervezi életét, hogy jóslatának gyalázata ne teljedhessék be. Oidipus nem hisz a moirában, a végzetszerűen rárótt kikerülhetetlen sorsban: azt gondolja, hogy jövőendő élettörténetét saját, autonóm döntései alakítják. Történetének folytatása (798skk.) azonban épp azt mutatja, hogy hiába igyekszik a moirával ellentétes terv szerint élni, nem képes rá.

Oidipus egy másik sorselképzelés hitvallója. Miután Iokasté hiába próbálja eltántorítani a további kutatástól (1056skk.), felesége — mint tudjuk, végső — távozta után elhangzó büszke szavaiban (1088skk.) Oidipus Tyché gyermekének vallja magát (*egó d' emauton paida tés Tychés nemón*), akinek közvetlen (vér)rokonai a hónapok, melyek meghatározták, mivé váljon (*hoi de syngeneis / ménes me mikron kai megan diórisan*); úgy tartja, bizalmas, meghitt, szoros kapcsolatban van az idővel és a véletlennel, általuk „nőtte ki magát” összetéveszthetetlen individuummá, akinek nincs mit tartania származása felkutatásától, hiszen úgysem lehet *más, mint az, aki* (*toiosde d'ekphys uk an exelthoim' eti / pot' allos*). Nem hisz a Moirában, mindent Tychének és Chronosnak köszön (vö. 773: *dia tychés*, ahol már inkább negatív kontextusban fordul elő — mindenestre itt is ez kormányozza életét). Már az idézett szakaszban felbukkan azonban egy árulkodó kitétel, amely előrevetíti konfliktusát a véletlennel: Tyché gyermekének tartja ugyan magát, csak hogy a *jót, szerencsét* hozó Tyché gyermekének (*tés eu didusés* 1081). Oidipus, a sors kegyeltje, a *szerencsés* véletlennel, az esetlegességek *kedvező* összejátszásának hatalmát tartja meghatározónak.

Van egy pillanat a darab során, miután már Oidipus számára is megvilágosodott a tettei között rejlő kapcsolat, amikor — úgy tetszik — hirtelen ráébred, hogy életét mégsem a véletlen (kivált nem a kedvező véletlen) uralja, hanem a moira (1455skk.). Csakhogy van néhány jel, amelyek mintha arra mutatnának, hogy Oidipus mégsem, még most sem hisz igazán az isteni végzésben, hybrisszel határos öntudata mintha még mindig tartaná magát: mentalitása alapvonását megőrizve most úgy véli, hogy immár a *moirát* sikerült kifürkésznie, a *moira* természetéről szerzett biztos tudást (*kaitoi to-suton g' oida*), s mintegy beleegyezik, sőt (kétségbeesetten) *parancsolja* végzete teljesülését (*All' hé men hémón moir', hopoiper eis, itó*); nem tudja elfogadni, hogy mindvégig egy nálánál erősebb hatalom kiszolgáltatottja volt, s legalább mintegy „társtettesként” szeretné látni magát: Apollón vitte végbe szenvedéseit, de ő maga, önkézével szúrta ki szemét, minthogy már semmi kellemest nem láthat többé (1328skk.); mintha még mindig elképzelhetőnek tartaná, hogy másként is alakulhatott volna sorsa, a lehetőségek felvetésével mintha még mindig a végzet elháríthatatlansága ellen tiltakoznék (1354skk., 1391skk.); a Kar szavait (1367sk.) kioktatásnak és (kéretlen) jótanácsnak érzi, s visszautasítja (1369sk.), majd tette (a



szándékos önmegvakítás, önmaga megbüntetése) *helyessége* mellett *érvel* (1371skk.).

Oidipus végül mégsem tud megnyugodni a teljes kiszolgáltatottságban (hiszen akkor nem vállalhatna felelősséget tetteiért): tragédiáját inkább abban láthatjuk, hogy a véletlen, az esetlegesség — mely személyiségét a Daimón révén belülről is befolyásolta — hatalmát nem képes elfogadni. De ha úgy véljük, hogy végül mégis a Moira erejében hisz, akkor is értelmezhetjük összeomlását úgy, hogy tragédiáját végső soron az okozza: nem képes elviselni a felsőbb, kiismerhetetlen és kiszámíthatatlan hatalmak (legyen az — korábbi nézőpontjának megfelelően — Tyché, vagy — a sophoklési világgép szerint — a Moira) mindent leigázó erejét, azt, hogy nem volt képes kiszámítani, megtervezni cselekedeteit, hogy személyiségében olyan — daimóni<sup>19</sup> — erő fészkelte, amelyet nem tudott teljességgel értelmének s akaratának uralma alá hajtani (828, 1310). Hogy e hatalom Tyché vagy a Moira, végső soron mindegy számára; a megsemmisítő belátás az, hogy nem ő maga egyedüli vagy legalább legfőbb irányítója életének.

Oidipus tragédiájának másik okát, mely az előbbi „belülről” magyarázza, abban láthatjuk, hogy ösztönei, indulatai s érzelmei és értelme, józan gondolkodása konfliktusban vannak egymással. Oidipus a darab során gyakorta nehéz természetűnek, hirtelen haragúnak mutatkozik (zabolátlan haragjára, indulatosságára utaló legjellemzőbb szavak és kifejezések: *orgé* s származékai 335, 337sk., 344sk., 364, 405, 523; *thymos* 344; *barynó* 781; *molis katechó* 782), olyan embernek, akinek racionalitása, tervező-szabályozó elméje nem képes uralni indulatait és ösztönvilágát (vö. 523). Laios megölésekor is *thymosa* s féktelen *orgéja* ragadja el, aránytalan fizetséget róva ismeretlen apjára (805skk.). Iokastéval kötött házassága pedig ösztöneinek, s — valószínűleg nemcsak szerelmi, de legalább annyira hatalmi — vágyának eredménye. A sophoklési szemlélet szerint persze Oidipus felébredő indulata és vágya e két döntő

<sup>19</sup> A daimón, ez a „szellemszerű lény születésétől kezdve elkíséri az embert életében. Nem távolról, hanem az emberben belülről érvényesíti akaratát. Egy daimón lehet kegyetlen és jószándékú. Erejét különösen a rendkívüli pillanatokban, különleges lelkiállapotokban lehet megérezni. A daimón alacsonyabb rendű istenség, amely az ember személyének legmélyén fészkelve közvetíti a felsőbb istenek akaratát. (...) Oidipusz számára tehát a maga sorsát valamilyen külső isteni erő határozza meg ugyan, de ez a külső erő az ő jellemében van és az ő akarata szerint valósul meg” (BG 115; vö. 1193, 1258, 1300skk., 1311, 1328).

mozzanat során nem véletlen: a Labdakos sarjait sújtó átok teljeseedik be általuk. Mégis, Oidipus személyiségének megértése kedvéért eljátszhatunk a gondolattal: ha képes lenne értelmével uralni indulatait s ösztöneit, tragédiája elkerülhető volna. Oidipus értelme azonban csak arra elegendő, hogy utólag rekonstruálja a történetet, s hogy ráébredjen: az adott pillanatban nem volt képes józanul, kontrolláltan cselekedni.

Oidipus tekintete, intellektusának fénye csak ahhoz elégséges, hogy lelke nem-tudatos részének sötétlő örvényeit egy pillantással végigpásztázza, ahhoz azonban nem, hogy szüntelen fényben szemlélhesse és regulázza. Értelme épp abban a pillanatban ássa alá saját alapjait, abban a pillanatban látja be tehetetlen gyöngeségét, amikor a legnagyobb teljesítményt érte el: intellektusa éppen kiválósága révén rombolja le önnön mindenhatóságába vetett hitét, ám ez már nem korrekció, hanem összeomlás, végső siker és végső kudarc tragikus egybeesése.

Az összeomlás, vagyis az önmegvakítás ily módon többféleképpen is értelmezhető. Egyrészt kasztrációs tettként, az ösztönök és a vágy megbüntetéseként, hiszen az „önmegvakítás előtt utolsó pillantását Oedipus biztosan anyjára szegezte — beleszúrta: ezt annál is inkább mondhatjuk, mert akkor már csak a szemkiszúrás gondolata foglalkoztatta, s a szűrő csatot annak ruhájáról vette le, akárha vetkőztetve... —: az utolsó pillantásban tehát egybeesni látszik az utolsó közösülés és a megölés”.<sup>20</sup> Másrészt a szemtől mint a látás érzékszervétől való megfosztásként, a szemtől, amely elárulta, cserbenhagyta Oidipust, élete eseményeit nem láthatta (át) vele (1271skk.). Végül úgy is, mint ami nem a (külsőt) érzékelő szemre, hanem az értelem, a *nus* belső „szemére” irányul, hiszen Oidipus szerencsétlenségének saját értelme is oka (*deilaie tu nu* — mondja a Kar [1347]; a sorban szereplő *symphorá* pedig úgy is értelhetjük, mint azokat a szörnyű következményeket, melyek a *nus* használatának folyományai),<sup>21</sup> s amit a „tudni” jelentésű igének a „látni” jelentésével való kapcsolata (*oida*: az *eidó* perfectuma) is megerősíthet. Oidipus saját, önleplező-önmegsemmisítő értelme ellen fordul, az értelem ellen, melynek csak ahhoz volt elegendő ereje, hogy saját gyöngeségét belássa, hogy — későn — felismerje

<sup>20</sup> Szabó Csaba: i. m. 11sk.

<sup>21</sup> Sophocles: *Oedipus rex*, edited by R. D. Dawe, Cambridge University Press, 1982. 233.

önnön korlátozottságát és a hybrist, amit e korlátozottság (f)el nem ismerése jelentett.

Oidipus élete ebben a tettben teljesedik be, fallosz, szem és logosz mint az öröm, a hatalom és a siker eszközei és haszonélvezői s mint a halál előtti boldogság lehetetlenségének (1528skk.) tanúsítói ebben a végső behatolásban végképp eggyé válnak, egymás(éi) lesznek — ám ez az egység egyben áthidalhatatlan hasadás is (*errógen* 1279). A Szfinxet (leány, *kora* 505–510) legyőző, az anyjával közösülő Oidipus, szemgolyóit (vagy pupilláját, *kora*) felhasítva annak a hasadásnak adja végső analógiáját, amelyet a külső esetlegesség és az egységét őrizni próbáló személyiség, a nem-tudatos és a tudatos, s az értelem belső, önmagával való meghasonlása-hasadásaként értelmezhetünk; s e hasadék végül azért nyílik meg, hogy a „legmagányosabb magány borzalmát és kényszerét” nyögő, jajongó hőst, a „jajemberek utolsóját”-t végleg magába fogadja.

*Budapest*

*Simon Attila*

# Amikor egy nő sírva fakad

Avagy mi történt valójában Ottó és Melinda között?  
Avagy Bánk bán „szerelme féltő nagy szíve”: „a képzelt  
lehetőség általöltözése az igazra”

„De sírt, midőn valék vele —  
sírt, Bíberách!” (Ottó)

„Nevetni vagy pedig  
könnyezni; az mindegy az asszonyoknál.” (Bíberách)

„Nem esmered tehát az asszonyi  
szív gyengeségeit? Sem a hanyatló  
virtusnak e fogásait? — Hiszen  
könnyezni kell, hogy áldozatja színlett  
becsét nagyítsa...” (Gertrudis)

„...Sírsz?  
Felelj; de szóval, és ne így! Hiszen  
szép könnyeid elbúsíthatnák az ég  
lakossait, s az angyalok magok  
szánnák kigördülését. Elveszek, s én  
így férfi nem vagyok.” (Bánk bán)

„Érzem — Egy királynak  
kell látni minden könnyeket: magának  
könnyezni nem szabad.” (Endre)

\* \* \*

„Ó, hogy én csak sírhatok!” (Melinda)

Katona József „néha igen sokat bíz képzelemünkre... — írja Gyulai Pál, a *Bánk bán* első komoly méltatója — A mozgásba hozott képzelem, akár az olvasóé, akár a nézőé, sokra képes ugyan, de csak a megadott irányban, s biztosan vezetve. Katona azonban nem mindig adja meg az irányt, s itt-ott nem is vezet biztosan.” — Az én „mozgásba hozott képzelemem” most leginkább arra a bizonytalan eseményre kíváncsi, azt a homályos pontot célozza, amelyről sem a dráma szövege, sem az általam ismert magyarázatok nem szolgálnak megnyugtató információval. Kutakodásom tárgya ugyanis: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?* A klasszikus irodalmi alkotásnak szegezett otromba kérdés, mely látszólag a művészi stilizáció és sejtetés finomságaira fittyet hányó, csakis az összevont drapériák mögött zajló eseményekre koncentráló, szenzációhajász és nyálát csorgató hálátlan utód provokatív és tiszteltlen gesztusának tűnik, valójában a számtalan jelentésintenciót és -implikációt magában foglaló, gazdag szövetű tragédia egyik lehetséges értelmezésének alázatos, ám kérlelhetetlen szándékáról árulkodik. Miközben tehát hűségesen követem a Katona által „megadott irányokat”, nem engedek elhatározásomból egy jottányit sem, és minden erőmmel azon leszek, hogy végre tisztázzam magamban — remélvén, ebben figyelő társakra is találok — a számomra legégetőbb és legnyugtalanítóbb dilemmát, amely egyúttal a szomorú sorsú Bánk bán végzetének a csírája.

Hő vágyam és lelkes ajánlatom a következő: Öntsünk végre tiszta vizet a pohárba és beszéljünk nyíltan a gyalázatos eseményekről, mely minden igaz férfi legnemesebb indulatait korbácsolja életre, s melytől minden széplelkű hölgy szívét jeges borzadály káristolja, azaz engedjünk végre szabad teret izgatott, ámde rendszerezett találgatásainknak és „képzelveinknek” annak reményében, hogy talán választ kaphatunk a sötét rejtelmek legsötétebb szegletét célzó, kíméletlen kérdésre: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*

Vizsgálódásomat pedig három pont köré szervezem: 1./ megkísérlem a tényeket maradéktalanul sorra venni; 2./ megpróbálom értelmezni Melinda szerepét az emberi viszonylatok kusza hálójában, illetőleg úgy tekintem őt, mint e viszonyháló boldogtalan derivátumát, könnyező áldozatát; 3./ majd a jobb sorsra érdemes, kiváló „férjfiú” és politikus, Bánk bán történetét/tragédiáját próbálom e szögből magyarázni.

## 1. A tények:

### „Ottó s Melinda egyaránt örültek.” — ?

Az *áldozat*, Melinda zaklatott visszaemlékezéseiből és kifakadásai-  
ból az alábbi információkat szűrhetjük ki: ama bizonyos estén a Bí-  
beráchtól származó ajzószer hatására valamely „pokolbeli tűz ége  
csontjaiban” (miközben a királyné, az altatópor készítőjének dicsé-  
retére legyen mondva, hamarost nyugovóra tért). A gyöngé Melinda  
tehát „kifutott a sárkány elébe”, minek eredménye lett: „lelke kirab-  
lása”. A „megrontott, beteg lelkű” fiatalasszony, miközben váltig ál-  
lítja, hogy „bűntelen”, Bánk indulatos kirohanására („Hazudsz!”) mé-  
gis így válaszol: „Igen, miolta hitvesed / megszűnt Melinda lenni,  
mindenik vétek lehetséges.” (Hogy a *Harmadik szakaszt* nyitó vád  
(„Hazudsz!”) mire, a homályos történés mely mozzanatára utal, nem  
tudhatjuk. Vonatkozhat akár a fizikai aktus megtörténtét tagadó Me-  
linda érveire, de az is lehet, hogy Bánk csupán a tettét nyíltan meg-  
valló nő bűnbánatának őszinteségét kérdőjelezi meg. A kérdésre pe-  
dig, hogy mit jelenthet a „hitvesed megszűnt Melinda lenni” formula,  
a későbbiekben próbállok megválaszolni.) No de miféle tényre, tör-  
ténésre, az ajzott érzékek mely kombinációjára utalnak a könnyező  
Melinda fájdalmas szólamai? Hiszen, annak ellenére, hogy „szegény  
nem tudja mit beszéle” ama baljós estén, mégsem lehet számunkra  
közömbös, hogy — a fiatalasszony zaklatott beszédén túl —: *Mi tör-  
tént valójában Ottó és Melinda között?*

Az egyetlen *hiteles szemtanú*, Izidóra csupán egy soványka ada-  
lékkal gazdagítja szegényes információkészletünket: „Rendetlenül  
láttam kifutni onnét / mármint a szobából, ahol az alélt Melindával  
tartózkodott — B. S. / a herceget.” No de *előtte* vagy *utána*? A fel-  
horgadó testi indulat kényszeredett megzökkenésének árulkodó  
nyomaival, vagy a durva erőszak utáni szedett-vedettség gyalázatos  
köntösében? Minderre Katona természetesen nem ad választ.

Az események *fanyar kommentátora*, Gertrudis számára  
egyértelmű, s így jelentéktelen a dolog, részletekbe nem is bocsát-  
kozik, „életünknek azon szokott és kedves ízetlenkedési” között  
könyveli el Ottó és Melinda történetét, „mely megneveltető”.

Az agyafűrt és merész *gúnyolódó* (előtte: tanácsadó) Bíberách  
élből nem hiszi, hogy a hitvány Ottó tervét siker koronázta volna:  
„De nem hiszem biz én, a gyáva herceg / hogy boldogult...” Csúf  
halála előtt így civódik leendő gyilkosával: „Édes hercegem, de hát

miért félsz? Tán vétetél ellene? Ottó: Te kérded azt, tanácsadó? Te? Bíberách: És / volt annyi lelked azt követni, herceg? Ottó: Csúfolsz csavargó? Bíberách (szepegve): Megesett a dolog? Ottó (elfogódva szegezi a földre a szemét) Bíberách: Hallgatsz? — No — élj szerencsésen.” — Persze egy csekély plebejusi gőg is mondatja mindezt az éles eszű, feltehetőleg sokat tapasztalt, ámde sovány bukszájú lovaggal. A „lézengő ritter” által zavarba hozott Ottó beszédes hallgatása ezért sem lehet döntő bizonyíték — Bíberách talán csupán a nyelvét élesíti a mihaszna meráni hercegen.

Noha a *tettes*, Ottó jellembeli és mentalitásbeli kvalitása, kisserősége mégis inkább Bíberách gyanúját erősíti. Arany János szerint Ottó („a leghitványabb jellem”) „minden bűne a lelki és testi erő hiányából ered”. — Kérdés, mire volt képes a lelkileg és testileg egyaránt erőtlén Ottó a gyöngé és kiszolgáltatott Melindával.

A *sértett* Bánk bán, kinek „dörömbözőtt szerelme féltő nagy szíve”, úgy vallja, Ottó „jőnevét ölé meg nemzetének” (a nemzet szó itt egyaránt jelölheti a hazát és a nemzetséget/családot is). Melinda ártatlanságában mindenesetre nem hisz („Hazudsz!”): „Mégsem hiszek. — / Ottó s Melinda egyaránt örültek!” Nem csak hogy meg van győződve neje megbecstelenítéséről, de mindennek élvezetével is vádolja őt. Mi, kései utódok, azonban nem lehetünk ilyen elvakultak és kegyetlenek. Számunkra a kérdés inkább így szól: *Erőszak* történt-e (Ottó részéről) vagy *megcsalás* is (Melinda részéről)? Illetve, ha csak erőszak volt, sikerült-e? Azaz: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*

Gyulai Pál és Arany János *háttérinformációkkal* szolgálnak, amelyek még mindig a tények, és nem a találgatások körébe tartoznak. Gyulai számításai szerint „Bánk mintegy negyvenkét éves (...) Melinda mintegy huszonkettő-huszonhárom éves lehetett. E különbség nem zavarta ugyan boldogságukat, boldogan éltek, de természetesen, hogy óvatossá tette a férjet, s ennyiben a *gyanú alapja* már jó előre le van téve” (kiemelés tőlem — B. S.). Arany is megemlékezik a nagy különbségről: „Melindát húsz-huszonegy évesnek gondolhatni s eszerint igen ifjan, tizenöt-tizenhat éves korában lett Bánk nejevé. Ily különbség mellett, ily zsenge ifjúságban aligha szerelem vitte Melindát Bánk karjai közé. A hála volt az, jóltevőjének fia iránt, s nagyabecsülés, mellyel Bánk heves, férfias tulajdonságainak adózott (...) Adjuk ehhez a heves déli vért, a spanyol származást s indokolva látjuk, miért nem hajlandó Bánk ifjú

nejét az udvarhoz vinni, miért tartja azt falusi magányában. A *féltés* csírája oly természetesen fakad fel a körülményekből, mint szunnyadó magból a növény.” Sőt, Arany hasonlatát Melindára irányozva, tegyük hozzá: minél tovább szunnyad falusi magányában a „mag”, később annál nagyobb lendülettel szökken szárba a nyüzsgő udvarban a káprázatos „növény”. S ez meglehetősen nyugtalanító következtetés, nemde?

(*Exkurzus a zaklatásról*)

„A férfi ereje kemény mag, a nő lénye csupa vonatkozás.”

(Weöres Sándor)

„Ó, semmi sincsen oly gyalázatos,  
mint visszaélni az asszonyi gyengeséggel!  
Az Alkotónak szentségébe be-  
törés ez — és kigúnyolása, hogy  
a legcsekélyebb férgecskének is  
teremte oltalom-fegyvert, csupán  
az asszony-állatról felejtkezett el.”

(Bánk bán)

Szokás mondani, hogy egy *bizonyos* pontos túl minden nő enged a kéjvágyó férfi zaklatásának. E pont elérésének eszköze lehet a nyers erő(szak), mely az érzékek bódító sodrását hívja segítségül, vagy éppen a szép szavak és ígérek elősorolása (például: „Elveszlek feleségül, ez az egy biztos!”, „Téjbe-vajba fürösztetek, meglásd!”, „A tenyeremen hordozlak, ragyogó királynőm!”, stb.). De Ottó és Melinda esetében inkább csak testi erőszakról, még hozzá a zsibbasztószer biológiai következményeit kihasználó testi erőszakról beszélhetünk. És ha jogi kérdésként tárgyalnánk tovább a problémát, miszerint az így kicsikart kéj erőszaknak minősül-e, leginkább ekképp érvelhetnénk: Az egyoldalú vágy és erőszak, valamint a közös megegyezés alapján szerveződő együttlét között ott húzódik az éles határvonal, ahol az ostromlott nő nemet (vagy igent) mond. Igen ám, de ahogyan a nő adott esetben a nemet mondja (hangszíne, lélegzetvételének ritmusa, stb.) már nem feltétlenül felel meg a tagadó/elutasító szócska elsődleges jelentésének. A jelölő hangkapcsolat érzékisége (hosszan elnyújtott, remegő, már-már ziháló „neeee-e-e...-e...-e...”) elszakad a jelölttől, legyűri annak monolit



fogalmiságát. Mintegy, homlokegyenest ellentmondva neki, aláássa a szótári jelentést és valamely áthévített kontextusba kerül. Azaz ekkor már az erőszakot alkalmazó férfi és az erőszaknak engedelmeskedő nő a szikár jogi kategóriákkal leírható és bírálható egyedi esetenként túli tartományba lépnek, ahol csupán a felhevült érzékek diktálnak — mindenféle erkölcsi-jogi megszorítások híján. Eszerint megkockáztathatjuk a feltevést, hogy a férfierő már *eleve* erőszak, a konkrét, egyedi események pedig csupán fokozati eltérések (egy ilyesféle skála mentén: pimasz és frivol célozgatások, melyeknek jutalma: kacérkodó kuncogás — merész ajánlatok és mozdulatok, eredményképp: ingerkedő pofonok — remegő tagok, gyomorgörcs, szapora lélegzetvétel, de az erkölcsi szilárdság látszata — egyre bátrabb gesztusok az egyik oldalon, egyre erőlenebb ellenvetések a másikon — megállíthatatlan előrenyomulás, illetve reszkető, könnyező önátadás — bűnös, ámde részegítő együttlét). Ami pedig nem erőszak, az már nem férfierő, sokkal inkább: unalom, a kulturális-jogi szabályok és konvenciók előidézte ernyedtség. De valóban ilyen egyszerű lenne a képlet? Hol van hát az úgynevezett szelíd férfierő helye e szisztémában, azé a megnyugtató erőé, amely biztos támaszt nyújthatna és hosszútávú, magasztos célokat állíthatna az elésett, érzékenysége/érzékisége révén kiszolgáltatott nőnek? Vagy talán egy kényes egyensúlyi állapot lenne a megoldás? A szigorú formákba kényszerített, de nem elsekélyesedő érzéki vonzalom hellyel-közzel, kis odafigyeléssel kivitelezhető, ébren tartása? Hisztán minden nő titkon erre vár: a szabályokon és konvenciókon túli tiszta erőszakra, azaz a nyers férfierő némileg spiritualizált változatára. S ha ezt párjától/férfjétől nem kapja meg, hát máshol keresi.

No de hogyan áll mindezzel Melinda? Férje, Bánk bán, az úgynevezett szelíd (nyers, de spiritualizált, „megszentelt”) erő gyakorlója látszólag markáns, karakán „férfi”, teljes fényében ragyog, midőn a békétleneket bölcsen megzabolázza. Csakhogy feleségét meglehetősen elhanyagolja, a fiatalasszony parlagon hever vidéken. S amikor a nyüzsgő udvarba kerül, szerepe kettős: továbbra is tiszteli férjét (hiszen „az” soha nem térdepelt előtte, nem úgy, mint a satnya herceg), de ugyanakkor naivitása, „együgyűsége”, nem utolsó sorban tüzes spanyol vére és hosszú falusi magánya mégis nyitottá/kiszolgáltatottá teszi más férfiak felé. De hogy ezt az édes lehetőséget épp Ottó, a nyikhaj meráni, a gúnyolódások állandó céltáblája használná ki, akit csak az egy szem „kongó fejű” Izidóra

zárt szerelmes és butácska szívébe? Hm. Melinda és Ottó közeledésének mindössze két oka lehet: Melinda Ottó iránti *szánalma* és a *bájtal* hatása. („Ő — Melinda szánakoz / rajtam, midőn komor tekintetem / tartom szegezve rajta...” — így a bizakodó Ottó; „...a résztvevésig úgylis megpuhult / Melinda tán öleléssel is köszön el nem rablott bizodalmaért... Ott én leszek majd a pohárom.” — így az ármányos Bíberách.) Fogós kérdés, vajon a szánalom átfordítható-e testi vonzalommá, kéjjé, kis túlzással: az anyagi gondoskodás és megértés szeretői odaadássá. S ha igen, tudja-e majd kezelni a kéjszibbasztotta női testet a mihaszna Ottó? Magyarán: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*

## 2. Mit jelent Melinda (neve, személye, szerepe, stb.-je)?

„Melinda és mindig Melinda” (Bánk bán)

A kitérő után bárkiben felmerülhet a kérdés: Minek a *tárgya* volta-képpen a nőiségében kiszolgáltatott Melinda? Egyszerű a válasz *Ottó* esetében, nála ugyanis Bánk felesége a pusztá kéjvágy tárgya. Bármennyire is hangoztatja a „megunt fagyos személy üres szívének”, tudniillik Bíberáchnak, hogy ő bizony már tudja, mit jelent „forrón érezni”, fogadkozásai és szővirágai mögött csupán ugyanaz a leki-csinyló-uralmi-monolit vélekedés húzódik a női nemről, mint Bíberách alábbi szavaiban — csak éppen a pragmatikus cinizmust nélkülöző póre érzékiség formájában —: „A férj se várjon / az asszonyok szívétől sóha / többet, csak amit egy becsületes / kalmártól: ez bármilyen szentül is fel / -fogadja a kiválasztott jószágnak / a félretételét — mégis hazud — / egész örömmel adja által a leg- / elsőnek, aki érték többet ad.” — Lényegében *Gertrudisnak* is ez a véleménye az ifjú feleségről. A bojóthi *Mikhá* szemében Melinda az állandó aggodás tárgya, s ilyenkor rendszerint „fehér hajával törli könnyeit”, noha segíteni nem tud rajta. Érző, de gyenge. S ez bizony a tizenharmadik századi magyar királyi udvarban kevés. *Bánk* számára viszont Melinda elsősorban a heves féltékenység, Arany szavával: a „szerelem-féltés”, tárgya. S ez az érzet megérdemli a bővebb kifejtést.

Bánk bán, a féltékeny férj reprezentatív szereplője egy letűnt világnak, amelyről Vörösmarty így beszél: „...noha hanyatlásnak indult, s a hajdani erőből vadságra fajult, mégis sok jelével bír a férfi-

asságnak s lovagi szellemnek.” Toldy Ferenc „az örökké habozó Bánkot, ki még feleségének sem hiszen” „politikai Hamletnek” nevezi. Vörösmarty és Toldy a nagyúr alakját egyaránt bírálják, még-hozzá magvas dramaturgiai-esztétikai megfontolások alapján. Vörösmarty szerint például Bánknak a legelsőül adandó alkalommal le kellett volna rohannia a csábító Ottót, amit pedig nem tett meg. Gyulai viszont úgy véli, Bánk habozását külső és belső okok (a belső jogos borzadály, valamint a külső fény és zene-bona együttese) igazolják, márpedig „ő szenvedélyek egész szövetéből van összeállítva”. Egyébként is: „E drámában is, mint az életben, a szereplő személyek csak lassankint bontják le a fátyolt lelkükről, s nem hordozzák minden csekély alkalommal nyelvükön a szívöket.” — Ez pedig már a „pszichológ” Péterfy Jenő megjegyzése. De hogyan vélekednek vajon Bánk tetteinek bírálói és magyarázói az ostromlott Melindáról?

Toldy „a gyanússágig szenvedőleges Melindáról” beszél, „ki mégis egyetlen odavetett szótól rögtön megőrül”. A lélektani-dramaturgiai hiteltelenség vádját Gyurmán Adolf vaskos morális szempontokkal ötvözi: „benne sem elég méltóság (...) sem elég erő (...) annyit mindenesetre meg kell jegyezni, hogy Ottó kedves faggatásai sokkal inkább látszanak őt megilletni, mint Bánk nevéhez illik”. (De a kérdést, hogy mi illik Melinda férjéhez, a jó érzésű Gyurmán nem teszi fel.) Gyulai szerint „Toldy és Gyurmán azt támadják meg tulajdonképp, amit dicsérniök kellene”, tudniillik az „ártatlan és tapasztalatlan nő” hű ábrázolatját. Katona ugyanis „sem a bűnt nem festi erő, sem az erényt gyengeség nélkül”: Melinda „egész naív öntudatlansággal csaknem légyottra jó (...) ártatlan jó szíve még ekkor is szájalomra lágyul, s kezét a szenvedést mímelő Ottóéban feledi. Ez önfeladást nemcsak a szájalom indokolja, hanem azon körülmény is, hogy Ottó Bánkot boldog embernek nevezi, mi jölesik Melindának.” Sőt: „...e visszaütésben mennyi vonzalom nyilatkozik Bánk iránt, mennyi tapasztalatlanság a világ dolgaiban, mennyi indok Ottóra nézve, hogy ne hagyjon fel terveivel.” — Gyulai tehát Gyurmán moralista vádaskodásával szemben a mű esztétikai-dramaturgiai értékeire hivatkozik, s így lesz elnéző, már-már a rajongásig megbocsátó, Melindával. Gyurmán *etikai* és Gyulai *esztétikai* szempontjai a nő lényének kétosztatúságára utalnak, miszerint in vulgo, a nő egyszerre „szent” és „kurva”, vagy éppen egybeolvasva: „szentkurva”. Két Melinda létezik tehát, ám a kettő mé-

gis — egy. Noha lényének / dramaturgiájának / pszichológiájának ez a két komponense nem magyarázható és nem vezethető le maradéktalanul egymásból, miként nem is vetíthető könnyelműen egymásba, mégis egész, *egy történetet* formáznak. S ebben a történetben bizony, újra és újra fel kell tennünk a kérdést: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*

Bánk úgynevezett „kettős célját” Arany így látja: „Mert míg az egyik, a pártütést elnyomni, határozott, világos; a másik, becsületes megtorlása, bizonytalan, homályos, határozatlan.” — S ez utóbbi „bizonytalan, homályos, határozatlan” valami a (Gyulai szavaival) „*gyanú alapja*”, az állandó felforgató együttható, a kiküszöbölhetetlen bizonytalansági tényező, melynek hatásáról Biberách ekképp vélekedik: „Egy sincsen a sok emberi indulat / közt, melynek oly kevésbé kerüljön a / képzelt lehetőség általöltözése / az igazra, mint a szerelemfáltésnek.” A „*képzelt lehetőség általöltözése az igazra*”, Arisztotelész terminológiájával: a lehetséges valószínűsége, megtörténhetősége, egyaránt jellemző mind az irodalmi fikcióra, mind a hétköznapi képzelet mechanizmusára, illetőleg az irodalmi fikcióban megjelenített szereplők fantáziálására, jelen esetben a féltékeny bán sötét vízióira, a „gyanú alapjának” bőszerű kiszínezésére és felékesítésére. Bármennyire fájó és bénító Bánk egyik céljának tartalma, számára az igazi feladat a két eseménysor párhuzamos kezelése lenne: a *valóságos* pártütés elhárítása, valamint a kusza érzelmek és érzékek *lehetséges* történetének kordában tartása. A feladat elől azonban a nagyúr sajátosan kitér, illetve a két történet párhuzamos alakítása helyett egymásba csúsztatja őket, „a maga becsületével a nemzetet azonosítja” (Gyulai). (Lásd például az állandóan hangoztatott „nemzetem” szó jelentésében megbúvó kettősséget — családot és hazát is jelenthet —, valamint e kettősségben rejlő lehetőséget az azonosításra, a differenciák nagyvonalú elsimítására.) Noha Bánk látszólag választ a „szabadság” és a „szerelem” között az előbbi javára (lásd az első szakasz híres zárómonológiát, valamint ezt követő döntését: estéjét a pártütőknek szenteli), valójában összemossa a kettőt. Persze, úgy tűnik, nincs is miért féltenie a hűségnek bizonyuló Melindát, és az ajzóporról sincs tudomása. No de a „szerelemfáltés”! Hát az bizony sajnos kiírthatatlan a „férjfiúi” szívből. S Bánk mégis a „hazát” választja. Csak hogy az események előrehaladtával, szerelemfáltó indulata növekedvén, egyre inkább azonosíthassa a kettőt: *Melindát és a Hazát.*

„Melinda és mindég Melinda! — szent / név! Égi s földi minde-  
nem javát / szorosan egybefoglaló erős / lánc...” — sóhajt fel  
Bánk Tiborc első panaszolkodása alatt, majd valamivel később más  
hangfekvésben: „Hát a világnak egyik pólusától a / más pólusig  
szerelmeimben, én / miért öleltem mindent egybe? Miért / mindent?  
Miért tebenned, ó Melinda!” — De miről árulkodhat a bán feltétlen  
ragaszkodása a „szent névhez”, amely pedig már nem jelentheti  
számára ugyanazt, mint eleddig? Talán a kétségbeesett nagyúr  
a „Melinda” nevet olyan jelként, netán szimbólumként kezeli,  
amelynek immár vajmi csekély köze lehet az élő személyhez, vala-  
mint a hozzá fűződő nehézségek és komplikációk természetéhez?  
Bánk számára ez a név olyan egységtudatot, mozdíthatatlannak hitt  
abszolútumot jelöl, amely nem számol a tények, helyzetek és érzel-  
mek esetlegességével. S ha látszólag valóra válik a „szent névvel”  
elfedett „képzelt lehetőség”, hát a „gyanú alapja” azonnal lángra kap,  
s az ez idáig szilárdnak tűnő egység- és biztonságtudat tragikus-pa-  
tetikus érzelemfolyammá duzzad, sőt erős felindulásból elkövetett  
emberöléssé fajul. Keserű Bánknak a pirula, ódzkodik is ellene:  
„Pih! Minden eszerént tehát hamis, / s megcsal — keresse bár az  
ember, a- / hol akarja — legtisztábbnak mutassa / magát; de egy-  
ben mégis mocskos az.” — A dühöngő-tépelődő bán fantáziájának  
képei és eszméi a kései Vörösmartyt előlegzik. Kényszerű eszmél-  
kedése ugyan tragikus formát ölt, de még nem vezethet Bíberách  
cinikusan rezignált világátásához. Bánk ennél jóval egysze-  
rűbb/egyneműbb jellem, akinek minden szabályellenesség, így  
a nő is, zavaró jelenség — ahogyan azt Tiborc látja: „...ha tán asz-  
zonyt nem esmért volna, úgy / ő angyal is lett volna...”

Bánk részben a feudális-uralmi-monolit szemlélet, részben  
a hazafiúi-romantikus-dagályos lángolás megtestesítője (történeti-  
ség és stílus így olvad össze Katona történelmi drámájában, s így vál-  
hat számunkra jelentéssé, interpretálhatóvá a több mint másfél  
évszázaddal korábban keletkezett irodalmi szöveg). Úgy tűnik,  
a nagyúr nem is Melindát, az élő/érző személyt, az érzékeny lelket  
tekinti, inkább a „szent név” féltve őrzött (?) becsületéhez ragaszko-  
dik körömszakadtáig. Melinda neve a hol vitézien birtokolt, hol  
görcsösen uralni vágyott világrend szimbóluma; olykor lehivatko-  
zás vagy absztrakció, olykor egyszerűen a dühöngés jele. S ezen  
a ponton a két tényező (a Haza és Melinda) — noha a feladat ket-  
tős, sőt kettőzött figyelmet és körültekintést igényelne — a történé-

sek gyorsultával óhatatlanul összefonódik. (De milyen rosszul esne az ilyesféle azonosítás egy büszke nőnek, nőiségében sértené; vagy a „hazának”, magasztosságát bántaná!) S így Melinda, az érző lény először a féltékenységi tárgya, majd a dühöngés oka, legvégül, az általános világrend maradandó sérülése után, a becsület és a Haza szimbóluma, pusztá absztrakció, sőt jelszó (mondjuk a pártütők jelszava) lesz. Nincs is hát más dolga, minthogy elhagyja a királyi udvart, s eltűnik magából a történetből is. A darab végén csak mint holttestem térhet vissza. Az élettelen test mégis valóságosabb és érettebb érzelmeket csikar ki Bánkból, mint az egykori élő/érző feleség. Kései megbánás és eszmélkedés: ez Bánk valódi tragédiája, nem pedig a bemocskolt „szent név” és az elveszített „becsület”.

Katona a drámájában egy olyan világ/értékrend időleges, ám az érintett szereplőkre nézvést mégis maradandó megroppanását írja le, amelyben a *sírás* (: a nők kiváltsága) a kormányozó férfiak számára kerülendő gyengeség, értelmetlen passzió, s a sírót megérteni, vele együttérezni, netán megvigasztalni: az elképzelhető legnehezebb feladat, szinte lehetetlenség. Bánk ahelyett, hogy a síró Melindát élő/érző személyként kezelné, inkább „férjfiúi”-hazafiúi szerepéhez ragaszkodik („...Elveszek, s én / így férjfi nem vagyok.”) — ami persze olykor pompázatos méreteket ölt, például a békétlenek lecsendesítésekor (Gyulai szerint „e jelenet a legszebb képben tünteti föl Bánkot”). Ám a könnyező nővel mégsem boldogul, a figyelés és megértés, igaz: feneketlen, mélye előtt megtorpan és a (hazafiúi) féltékenységi egyenmű köntösét ölti magára. Melinda, s később Bánk, végzetének oka a differenciált látást elősegíteni képtelen uralmi-monolit világrendben keresendő, amely nem számol az alapjait fenyegető „képzelt lehetőség” állandó jelenlétével, a *szörnyűséges fikció* mindent felforgató természetével, valamint képtelen megbirkózni bizonyos konkrét nehézségekkel, például a női lélek időt és figyelmet igénylő komplikációival, a realitás csalóka, esztétikai és feminim komponenseivel. Mindezek szerint a „szelme féltő” nagyúr eltaszítja magától a könnyező Melindát, és eltökélt lendülettel rohan egyértelműsített végzetébe.

Ottó, aki a síró gyengeségét alattomosan kihasználja, Bánk, aki a sírót durván elutasítja, Bíberách és Gertrudis, akik a síróról egyaránt cinikusan nyilatkoznak, egyszóval *a sírást ellenző világrend*, ahol, még a párja halálhírét meghalló király sem, csak a vének, így például Mikhál, sírhatnak — tehát mindezek és mindez együtt hatá-

rozzák meg, alakítják és kergetik végül vesztébe a kérdéses *tárgyat: a síró Melindát*. Nem felderíteni akarják az érző lélek rejtelseit, a kor erkölcsi normái szerint megítélhetetlen „női princípiumot”, annak összes zavaró komplikációival együtt, hanem egyértelműen eldönteni, vajon „együtt örült-e Ottó s Melinda”? Más szóval megválaszolni a kérdést: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*

### 3. „Menj, menj, hová a történet viszen!”

Két eseménysor egyidejű alakulását követhetjük figyelemmel tehát: a kék, a csábítás, az intrika, az ajzószer és a „pokolbéli tűz” történetét, ahol a legfőbb kérdés, vajon „a gyáva herceg hogy boldogult”; valamint az eszmék és a nagy szavak történetét, ahol Melinda neve is jelzővá lesz, és amelynek végén Endre, a király ekképp sóhajt fel (meggyőződve neje ártatlanságáról): „Nem-nem áldozott / le szennyel a nap szent hazám felett. / Ártatlan ő! Király, férj és atya!” — „*Király, férj és atya!*” — Az isteni kegyelem és világrend újra beköltözött az emberek közé, Endre udvarába, Magyarországra (néhány évtizeddel a mindent elpusztító tatárjárás előtt — tehetné hozzá a kaján történész). De nem Bánk bán feldúlt lelkébe. Számára az adott feladat megoldhatatlannak bizonyult: úgy része lenni az egyik történetnek, hogy közben a másikban is ott legyen és az események alakulása közben megóvja nemzete és családja „becsületét”.

„De, Istenemre, lehetetlen mégis ez — nem! Nem lehet! Tanácsot álmod e / szív, s a kimérhetetlen irgalom / által susogja azt a jó reménység / lelkembe: nem lehet.” (mármint nem lehet igaz, ami Melindával történt) — reménykedik Bánk. Pedig bizony lehet, s ezt a békát sajnos le kell nyelnie, meg kell értenie, meg kell tanulnia, hogyan beszéljen róla és hogyan éljen tovább vele (Melinda bűnösségének tudatával vagy éppen a bűnösnek hitt Melindával, azaz fénytűnt „becsületével” és rongyolt hitével). Más szóval ki kellene békülnie Melinda lényének *lehetséges* kettősségével: veszélyeztetett ártatlanságával és potenciális bűnösségével. S a kettő egymástól függetlenül nem értelmezhető, csakis együtt jelenthetik — magát a nőt: Bánk bán szépreményű sorsának legsúlyosabb koloncát, az állandó bizonytalanságot.

Bánk féltékenykedése, „szerelemfáltése” közepette nem a kicsiny de fontos részletekre, mondjuk Melinda sírására, hanem inkább a hangzatos „hívószavakra” figyel. „Ha! — Ó!” — kapja fel fe-

jét lázas gondolatai árjából, mikor Tiborctól a gyűlölt „meráni” szót hallja. (Tiborc panaszának itt rejlik a dramaturgiai funkciója, míg a Weit Weber szövegéből fordított hosszú részlet — a középiskolai memoriter — inkább a mű szociológiai hinterlandját árnyalja.) S mindezen események közepette — Melinda *lehetséges* tettének, és e lehetőségben rejlő dilemmáknak az átgondolása helyett — Bánk figyelmét és energiáját, a „hívószavak” hatására, egyre inkább az elvont eszmékre, azaz az elvont eszmék (például a „hazaféltés”) köntösébe bújtatott féltékeny indulataira pazarolja. „Uram, teremtőm, / még a nagyúrnak is van?” (tudniillik panasza) — Tiborc elképedése innen, a konkrét tényekből fakadó, ámde azoktól elkülönülő indulatok absztrakciója felől nézve roppant tanulságos. Az öreg panaszolkodó paraszt számára ugyanis nem léteznek a tapasztalható valóságon túli eszmék. Világa egyértelmű — és sivár. („...szívünk dobog, ha egy csaplárlegény az / utcán előnkbe bukkantik, mivelhogy / a tartozás mindjárt eszünkbe jut.”) Szó és valóság, eszme és realitás időnkénti differenciája számára érthetetlen, sőt felháborító: „Tűrj békességgel, ezt papolta az / apáturunk is sokszor: boldogok / a békességesek, mert isten fiainak / hívatnak — úgy, de tömve volt magának / a gyomra. Istenem! Mi haszna? Ha / szorongat a szegénység, a pokolt / nem féljük — a mennyország sem jön oly / szép színben a szemünk elébe.” — S ha mi is a tények szigorú világából, a logikus és tiszta viszonylatok faktikus horizontjából tekintjük Bánk mérhetetlenné duzzadó elkeseredésének voltaképpen okát, a kérdés ugyanaz marad: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*

Bíberách idézett eszmefuttatása a „képzelt lehetőség általöltözéséről” mégis azt sugallja, hogy tulajdonképpen nem is a megtörtént esemény a döntő. Hiszen a „képzelt lehetőség” és a valóság közötti határ meglehetősen illékony, olykor szinte észrevehetetlen, az emberi érzék és belátás számára maradéktalanul fel nem fogható, s így könnyedén relativizálható, elferdíthető és félremagyarázható — vagy a képzelet vagy a realitás irányába. Ottó és Melinda ködlepte afférja ezért *elhelyezhetetlen* — *lehetségessége* egyaránt konkretizálható úgy is, ahogyan az indulatos bán teszi („Hazudsz, Ottó s Melinda egyaránt örültek!”), de úgy is, ahogyan mondjuk Bíberách vélelmezi („De nem hiszem biz én, a gyáva herceg / hogy boldogult...”). Jellemző, hogy a történés értékelésében a szenvedő alany, Melinda a legbizonytalanabb („Ó, hogy én csak sírhatok!”). Érti



ugyanis, hogy nem a megragadható, durván egyértelműsíthető tényeken van a hangsúly, hanem mindennek a *lehetőségén*, valamint házastársi hűsége és ártatlansága esetlegességén, a szentnek és sértetetlennek hitt világrend csalóka természetén, saját nőiségének iszonyú egészt formáló osztoztottságán: *egyidejű*(en lehetséges) tisztaságán és bűnösségén. S ha mindehhez hozzávesszük, hogy a nagy szavak, valamint a lehetséges tettek (az eszmék, valamint az érzelmek és érzékek) története, noha egymástól függetlenül, ám mégis egymás rovására alakulnak, a könnyező Melinda értése vízvázasztó lehet: hihetjük szende, szűzies és „együgyű” teremtesnek, s így előbb-utóbb, kijózanító tapasztalatokkal gazdagodván, az önmagát nyugtató vagy lelkesítő absztrakt idealizmus zsákutcájába, Bánk kudarcának melegágyába tévedünk; vagy épp érzékenysége/érzéki-sége révén megnyitható, bonyolult személyiségként/lényként tiszteljük, aki bűnbe csábítható, de meg is tartható, meg is menthető (lásd a korábbi spekulációmát az úgynevezett nyers erő és szelíd erő — a nyers férfierő spiritualizált változata — különbözőségéről). Míg az első értésmód szerint kulcsfontosságú kérdés, addig a második értelmezés előfeltevései szempontjából tulajdonképpen mindegy is, hogy: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?* Hiszen evilági esendőségünk, azaz ékes erényeink és büszke hiteink esetlegességének tudatában, a „*képzelt lehetőség*” — bármennyire szörnyű és kiábrándító legyen is — bármikor valósággá válhat.

Ottó és Melinda történetének „*képzelt lehetsége*” nem egyértelműsíthető, noha a bánra gyakorolt hatása igencsak egyértelmű, úgy dolgozik rajta és benne, mintha valódi alappal rendelkezne. A bizonytalan gyanú így megmásíthatatlan tettekhez vezet. A következmények felől nézve voltaképpen mindegy is, mi történt Ottó és Melinda között. De még a következményektől eltekintve is. Ha megtörtént, ha nem, azért továbbra is *lehetséges* marad — csakhogy (újra) megtörténhessen. E lehetőség ki nem küszöbölhető, fájó, szinte elviselhetetlen együttthatóként szegődik a dráma szereplőjéhez, elsősorban Bánkhoz. A nagyúr végzete épp e belátás, nem *elfogadásában*, hanem *tragikus elutasításában* rejlik: a Melindához fűződő egynemű érzések kozmikussá nagyításában, önnön megroppant hitének és „becsületének” ragaszkodó elsratásában. „Melinda, serkenj fel; hisz esméred / te Bánkodat — nem ezt akartam én — / nem ezt! — Siket fül — szem homályosul, / szakadj ki, szív — (...) Nincs a teremtesben vesztes, csak én!” (Lám, a büszke na-

gyúr, aki korábban inkább dühöngött, mintsem a könnyező Melindát vigasztalta volna, most, szemmel láthatóan, mégiscsak siránkozik.) Mi, kései olvasók, talán kissé megmosolyogjuk Bánk keserű pátoszát, mondván: „Bizony, bizony, ez is benne volt a pakliban, amikor elvetted a tőled jóval fiatalabb, tüzes spanyol lányt. Lásd be!” — De ne mérjük könnyelműen a tragikus vétségekben és fordulatokban szűkölködő hétköznapijaink kesernyés belátásait Bánk tragikus világképehez. Ugyanakkor arról se mondjunk le, hogy e tragikus világképen túli tapasztalatainkat mozgósítsuk a dráma egyik részletproblémájának árnyaltabb megértéséhez, nevezetesen ama kérdés megválaszolásához: *Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*

Találgathatunk és spekulálhatunk ugyan az elkerülhetetlen végzet elkerülésének esélyeiről: Talán épp Bánk bán mindennek az oka, hiszen belépett az egyik történetbe (a pártütőkébe), ahelyett, hogy megakadályozta volna a másikat (a könnyező Melindáét). Igaz, államfői tisztje okán be kellett avatkoznia Petúrék cselszövésebe, ráadásul a házastársi tűzhely körül ólálkodó veszély sem tűnt oly közelinek. Elvégre nem szakadhat kétfelé! (Vagy-vagy; ámde: ha így, ha úgy, végül úgyis egyképp mindegy.) Okosan mérlegelt, hiszen a jelen pillanatban nagyobbban tűnő veszélyt hárította el. Csakhogy miközben a problémahalmaz terebélyesedett (Bíberách és Ottó ármánya elindult), a drámai szituáció megoldhatatlansága is egyre nyilvánvalóbbá vált. A mindent felforgató lehetőség-együtt-hatót egyre kevésbé lehetett kiküszöbölni a számításból. A „*gyanú alapja*” egyre látványosabb megerősítéseket nyert. Még ha Bánk a kérdéses pillanatban Melindát választja is — amellet, hogy talán a békét veszélyeztető eszmék életre kelnek és bekövetkezik a pártütés —, a lényeg akkor sem változik: mindegy, megtörtént-e Ottó és Melinda között a szörnyűség, vagy sem. A *lehetőség* továbbra is, sőt ha lehet még inkább fennáll, a felforgató „*gyanú alapja*” eltörlőhetetlen. Ha nem most, hát máskor, ha nem Ottóval, hát mással. Persze nem feltétlenül szükséges, hogy megtörténjen, de bármikor megtörténhet. Ez utóbbi feltételes rag olyan állandó rémként kísért, amellyel bizony meg kell tanulni együtt élni és gondolkodni. De ez a feladat olyan rezignált-bölcs világszemléletet igényelne, amely igencsak távol áll a hazafiúi köntösbe bugyolált féltékenységek bőséges és vak természetétől. Bánk — mint mindnyájunk — előtt megoldhatatlannak látszó nehézség tornyosul: elfogadni a realitás szubver-

zív, kiszámíthatatlan, költői-kacér, sőt feminim természetét, azt a rejtett *krízis-lehetőséget*, amely bármikor eszkalálódhat, csupán adandó alkalomra vár (mondjuk eltökélt magyarok összeesküvé-sére és satnya idegenek fondorlatára).

A kiinduló kérdés (*Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*) megválaszolása helyett talán fontosabb a *tanulság*: Krízis-helyzetben — ami bármikor előállhat — politizálni és nőt megtartani egyszerre nem lehet (a „politika” természetesen mással is helyettesíthető, noha remek metafora). A nagy szavak és a könnyek: két különmű dolog. Illetőleg az utóbbi megértése igencsak sok-rétű képességet és érzékenységet igényel. Nem is csupán a könnyáztatta események megakadályozása vagy elsimítása, inkább azok feldolgozása. S tán ez lenne a megoldás: az *iszonyú le-hetőség* (f)elismerése, belenyugvás az elfogadhatatlanba.

Úgy tűnik, az *élet elve* — s ez egyúttal *művészeti-esztétikai elv* is — a masszív bizonytalanság, a ki nem küszöbölhető *képzelt le-hetség* állandó árnya, de ugyanakkor rezignált elfogadásának szép-séges *heroizmus*a is. Adott esetben (például Bánk bán históriájá-ban) ugyanezen elv lehet bizonyos indulati tettek (például: félté-kenykedés, gyilkosság) mozgatórugója, melyeket ha megteszünk, következményeiben úgyis mindegy: a *gyanú alapja* igaz volt-e, vagy csak a felhevült képzetben létezett. (S ha mást nem, hát ezt megtanulhatnánk az irodalmi fikciótól: a lehetőségek árnyalt látásá-nak képességét — kerülve persze az élet átesztétizálásának nevet-séges túlzásait.) A gyanú alapja így, bizonytalan voltában is elérte sanda célját: szétzilálta az ez idáig biztosnak hitt érzelmi szálakat és hiteket. Kiinduló kérdésem (*Mi történt valójában Ottó és Melinda között?*) ezért is veszíti el jelentőségét, ám helyette rögvest adódik a módosított válasz: *Bármi megtörténhetett Ottó és Melinda között*. E „bármi” részletezése, azaz a „képzelt lehetőség” kiszínezése pedig ki-ki saját fantáziájának a joga (és titkos passziója).

# A gyalogfenyőről

[újramese]

A nemrég még kódolatlan Music TV Europe-ra feltétlen jellemző, hogy egy-egy műsorukat többször sugározzák. Nem biztos, hogy jogosabb ennek jelentőséget tulajdonítani, mintsem lazán gyanúzni bármilyen henyeségre. Mégis azt képezem, ennek szerkesztésbeli oka van, s ezt más szempontokkal is igazolva látom. Egyik filmjünkben például párosával adtak le négy klip-részletet, a páros részletek egy számhoz készültek; az első mindig az eredeti előadóval, míg a második egy feldolgozásban látszott. A párok előtt pedig a recyclable felirat, annak jele<sup>1</sup>, belsejében az MTV logoval, s alatta az éppen megfelelő műfajnév állt az only szóval. Vagyis a dalt megelőző szöveg jelentése például: csakis újrahasznosítható soul. Zárásul az egész blokk végén ismét a jel látszott, s körülötte a felirat: Once is not enough, recycling. A film — elsősorban — el nem ítélt környezetvédelmi céllal készülhetett, vagyis arról óhajtott meggyőzni metaforikusan, hogy ne dobják el mindent; a társadalom fogyasztói beidegződéseinek akart jobbitani. Ezen túl vagy mellett viszont egy kulturális szokásra is rávehetett, azaz ne csak fizikailag, de szellemileg is élj így. Átlábolva a szerkesztésre — ha tehát jól sejtem, a csatorna készítői azzal a feltett céllal adnak mindent többször, mert azokat így gondolják ismerhetőnek. Gondolom, Barbara Johnson nem kevesebb — végül, vagy legalábbis felénk bizonyos körökben elért — szándékkal citál valami hasonlót a kritikai különbözőségről szóló szövegében:

„Az irodalomkritikát leginkább talán az újraolvasás művészetének lehetne nevezni. Ezért is idézem most Roland Barthes-ot, aki [...] a következőket írja az újraolvasásról:

„Az újraolvasás ellenkezik társadalmunk fogyasztói és ideológiai beidegződéseivel. Ezek megkövetelik, hogy a történetet „dobjuk el” miután befogadtuk („befaltuk”), hogy aztán sorra vehessünk egy újabb történetet, sorra vehessük meg az újabb könyveket. Csak egyes periférikus olvasói rétegek (gyerekek, öregek, professzorok) számára megengedett az újraolvasás. Nos, mi ezt az újraolvasást ajánljuk már az első pillanattól, mert csak ez mentheti meg a szöveget az ismétléstől (*azok, akik nem újraolvasnak, mindenbol ugyanazt a szöveget olvassák.*)” (Kiemelés tőlem.)

A paradoxon több dolgot rejt magában. Először is az ismétlés fogalmának két egymásnak ellentmondó értelemet tulajdonít. Egy olyan fajta olvasatot kér, ami nem hozható létre egyetlen alkalommal, vissza kell rá térni. Megismételve pedig csakis úgy nincs a szöveg, ha azt rögvest ismét-olvassuk. Így válik kicselezhetővé a látása kizárólag annak, amit korábban tanultunk meglátni. Ezzel magában foglalja a radikális nem szeretét ezeknek a már-olvasott rétegeknek; azt javasolja, hogy egyszer se vegyünk elő először.

Másodszor, a mondat, ami kijelöli ehhez az olvasókat, a társadalomnak két olyan szélső csoportjára mutat, akiknek idejüket gyakorlatilag még/már szinte egyáltalán nem szükséges az élet fenntartására fordítaniuk. S e két kör olvasmányainak metszetében talán leginkább a mesék lehetnek. Ezzel finoman utalva van egy olyan nagyrészt már elmúlt időre, amikor még az öregek emlékezetükben szilárdan őrizték a régi regéket, s ezeket a szájhagyomány útján átadták gyerekeiknek. Ha ezt az elmúlt időt merő mítosznak is tekintjük, a mesék műfaját könnyen bevehetjük, mint olyan dolgokat, amiket valamikor valamennyien sokszor újra néztünk. Ha most (ahogy már eddig is) a bevezetésre került két (három) dolgot egybemosom, leginkább gyanítható, hogy az MTV által készített életmód azonos azzal, amit Barthes tart jónak az olvasásban. Csakhogy, más megközelítésben a két újraolvasás nagyon is különböző. A filmet nézve, újrahasználaról akkor lehet beszélni, amikor előzőleg adott az eredeti ismerete. Ugyanis ha a Nirvana az Unpluggedben David Bowie számot nyomtat, világos, hogy azt minimum hallották, de valószínűleg a kottát is bírják — biztosított a tudás. Barthes viszont éppen azt tartja jónak, ha ki van kerülve az egyes számú ismeret. Amikor az újraolvasást a kezdetektől javasolja, ez feltehetőleg mindörökre törlés alá akarja vonni a Bowie-féle eredetit.

Mindez elsőre — és egyszerre, fizikailag totálisan lehetetlennek látszik. Csakhogy például pont az egyik tegismertebb meseválogatással, hogy megmaradjunk a kimetszett olvasmányoknál, Jacob és

Wilhelm Grimm *Gyermek- és családi mesék* című gyűjteményével — legalábbis magyarul, de valószínűleg a legtöbb nyelven — éppen ilyes a helyzet. Az első magyar válogatás 1861-ben jelent meg, s a legutóbbi fordítói utószavában a teljesség igénye nélkül, a legjelesebbekre hivatkozva sorolnak fel 19 nevet. A tény viszont az, hogy ezek egytől egyig átdolgozások-átültetések, megannyi kisebb-nagyobb válogatás. Amely kiadás teljes, szándéka szerint figyelmen kívül hagyja az eddigi magyar Grimm-hagyományt és kizárólag az eredeti szövegek hű tolmácsolását tartalmazza, 1989-ben jött ki először.

S nem ez az egyetlen jelenleg felettébb kedvező részlet. Az könnyen belátható, hogy e gyűjtemény szinte a Bibliához hasonló mennyiségű feldolgozásban részesült. A legelső kötet 1812-ben jelent meg, de ha csak a modern kiadásoknak alapul szolgáló, a fivérek életében megjelent és még általuk komponált utolsó, 1857-es edíciót veszem, akkor is már 138 éve gyártják a különböző változatokat. Így pedig erősen valószínű, amivel bárki először találkozik, amik az ismertek, cseppet sem hasonlítanak arra, ami a dolog lényege szerint. Vagyis az ismeret nyugodtan felejtethető, míg ahhoz elégséges, hogy újraolvasásról lehessen beszélni.

Amennyiben eddig túl sok & zavaros dolog szerepelt az újraolvasásról, úgy. Azonban nincs vége, sőt. Ahogy az irodalomkritika az újraolvasás művészete, ugyanúgy tárgya, az irodalom mint olyan egyik fontos sajátossága az elemek ismétlődése (s ezzel különböző). Mára az irodalomtudományban — amennyire erről szó lehet — bevett, hogy „A népköltészet nyújtja a költészet legvilágosabban körvonalazott és állandóan ismétlődő strukturális elemzésre különösen alkalmas formáit”. Márpedig a Grimm testvérek szerint az általuk gyűjtött mesék, a szájhagyomány alapján lettek feljegyezve, s ehhez saját kútfőből mit sem toldottak, semmiféle viszonyt és vonást nem szépitettek bennük, hanem úgy adták vissza tartalmukat, ahogy találkoztak vele. Ez a hagyomány pedig olyan emberektől eredt, akik még ugyanazon (mítikus) életmódot folytatták változatlanul, erősebben ragaszkodtak az átörökölt dolgokhoz. Így a lejegyzett mesék hordozzák a népköltészet valamennyi jellemvonását. Mint a szöveg szintjén való nagy számú ismétlődés — a poétikai funkció előtérbe kerülése —, ami tényszerűen újraolvasáshoz vezet.

A gyűjtemény egyik meséjéből, *Az gyalog fenyűről* címűből a paradigmához alkalmazkodva a szöveg eltérő szintjein lévő ismétlések bányászhatók elő.

Legelőszőr kiemelkedik gyakoriságával egy dal, ami az összesen kilenc oldalon nyolcszor szerepel. Dal, azaz vers s nem próza formájú szöveg, az egész mese egyedül rimes része. Kitüntetettséget a tipográfiai másság is növeli — összes sora feltűnően rövidebb mint a szöveg alap sortávolsága s valamennyiszer beljebb van szedve; minden alkalommal középen helyezkedik el.

A(z egyik) történet szerint egy mostohája által megölt, majd madárrá változott fiú éneklí a dalt, ezen okból száll le egy ötvöshöz, egy vargához és egy molnárhoz. Mindháromszor a nagy sikerre való tekintettel ismételnie kell, ám ő csak valamiért cserébe — hisz ezért jött — hajlandó erre. Végül saját házához repül vissza, itt minden kérés nélkül énekel kétszer a házzal szemközti fenyőről, s a gyűjtött tárgyakat (aranylánc, cipellő, malomkő) ledobja egymás után kijövő családtagjainak.<sup>2</sup> Ebből adódik egészében a nyolcszori előfordulás, s hogy a szöveg mindahányszor becsületesen kiírja teljes terjedelmében a verset, semmi lihaság, az olvasónak valamennyi esetben elejétől a végéig el kell azt olvasnia. Azonban, hogy már szövegszerint se legyen annyira unalmas, a nyolc alkalom bizonyos szempontokból nem egyforma. Tehát az olvasótól függetlenül is biztosított, hogy az újraolvasás módja minden esetben más és más legyen. A differencia mint olyan nem hagy egy percig se lankadni; onnan, egyszer eltérés létezik, egyszer sem engedélyezett az átugrás — ki tudja az adott helyen épp ugyanaz-e, vagy kicsit más, hogy minden változzon meg s én ne tudjak róla — készen kell lenni.

Előfordulás a szöveg szintjén két típusú lehet: vagy folyamatosan folyik az ének — ekkor azonos önmagával; vagy meg van szakítva — ekkor különbözik. A második esetből összesen három van, az 5, 7, 8, alkalom. Ez a bonyolultabb, mert olyankor a dal futásába minduntalan belefolyik egy másik, a szöveg történetét előrébbvivő szál. Már látszik, az elsőből öt szerepel, s az eddig nem soroltak azok.

Másrészt, a történet szintjén a nyolcat párosával több módon is két tömbbe lehet osztani. Az első három (a három mesteres) tartozik össze, s ezekkel áll szemben a negyedik; ennyi az alapján is belátható, amit fentebb hézagosan leváztam a meséből. De máshol is lehetséges határt húzni, ugyanis az első két alkalommal a madár háztetőre

<sup>2</sup> Hogy aki a szöveget még csak ezután fogja elolvasni ne aggódjék, elárlom, a rossz végül, mint mesékben szokás, elnyeri méltó büntetését. A madár utoljára a malomkővet dabja le a gyilkos mostohának, ettől az asszony szétmállik egészen, s a keletkező tűzben visszakapja emberi mását a kisleány.

száll, míg az utolsó két helyen egy-egy fára; harmadjára a malom előtt álló hársfára, apjánál a ház elejénél található udvarban lévő fenyőre.

Harmadrészt, az előző két szempont összevetése megerősítheti a megszakított narráció lényegi más és újdonságát. Azzal, hogy a molnárnál a dal első alkalommal új stílusú (különböző & eltérő helyről hangzik), bevezetésre kerül az összetettebb elbeszélői módszer, hogy végül a saját háznál már csak ez szerepeljen. Ennek a fontosságát mutathatja az is, hogy ha az éneklés történetét egészében nézem, észrevehető, épp úgy zajlik, mint a későbbi narratív mód. A mesében az ötödik megakasztott éneklése szakítja meg az addigi folytonos sort, hogy aztán ez rögvest elakadjon az eddigiek visszatérésével a hatodiknál, majd fordítva. (Zárójelben megjegyzem, amit említettem a szöveg szintjén lévő két típusról, természetesen nem elég. A második eset három darabja — térben tükörszimmetrikusan — újabb két részre bontható. Egész pontosan tehát az 5. az első nem folytonos, ezt követi a 6. hagyományos, majd a 7. & a 8. szinten megakasztott; ám az 5. & 8.-nál középen két sor (4, 5) egybenmarad, előtte s utána egyesével állnak a sorok, míg az e szempontból egyedüli 7.-nél az első három sor következik egyesével, az utolsó négy ismét folytonos. Csak mondom, hogy finomabban lehessen érzékelni a szöveg tehát az újraolvasás elkülönöződéseit.)

Amikor a dal azonos magával, tehát egyedül áll kiszedve, nem lehet olyan sokat beszélni — egy vers, egy történet. Azonban arról, amikor a bonyolultabb narráció érvényesül, már lehet tünődni. Ilyenkor két szál fut egymás mellett; elindul a vers története, de az első sor után elakad, mert közbeékelődik a szöveg története. Ám a dolog szépségét még az is növeli, hogy a legelső ilyen előforduláskor a szöveg hasonulva a belékerült idegen testhez, határozottan versszerű lesz. A prózában a poétikai funkció erősödik, ugyanis a molnárnál húsz legény dolgozik, s míg a dal éneklődik, a megszakítással két irányból, tehát szimmetrikusan íródik le a rá felfigyelő legények sora:

„Anyám, az levágott,”  
 akkor fölfigyelt egy legény,  
 „apám az megevett”  
 akkor két másik is fölfigyelt, s hallgatták,  
 „húgocskám, a’ Marlenke”,  
 akkor még négyen fölfigyeltek,  
 „csontjaimat őszveszedte,



selyemkendőbe csavarta”,  
most már csak nyolcan kalapáltak,  
„gyalog fenyő alá kirakta”  
már csak öten,  
„Kivitt, kivitt”,  
már csak egy utolsó,  
„ej be szép madár van itt!”

Két szál, egy belső — a vers története; s egy tágabb, külső — az egész szöveg története. A külső történetet megszakítja a belső, azonban ez egy sor után elakad, megállítja a külső visszatérése; a belső megakasztása épp a külső folytatása érdekében történik, s fordítva.

Az ének maga (önállóan a belsőt nézve) első olvasatban meglehetősen kellemetlen. Maradva a(z egyik) történetnél, ahol a madár megegyezik a kisiúval, egyes szám első személyű narrációval érte elég borzalmas dolgok láthatók. A versnek több mint a fele, a nyolcból hat sor, mind a természet mind a kultúra törvényeivel ellentétes kegyetlenségeket (LéviStrauss-szal: botrány) sorjáz. Anya általi gyilkosság, emhervés pont az apától, a hús szedheti fel a csontokat, valószínűleg temetetlenül hagyott ember, de mindenképp a végtisztesség megadásának elmulasztása. Eddig a rettenetek, majd a szintén aggasztó befejezetlenség — az utolsó két sor nem az elkezdettet folytatja, nem múlt időben áll, hanem gyökereken másról szól jelenidőben. Azonban az ének, mint mindig, el van mondva, ettől pedig a rossz mintha már csak a történésben lenne jelen. Ezt a vers hangteste, például a 7. sorban csupán magas magánhangzók szerepelnek, ahogy a rímek többsége (5) is magas magánhangzókat tartalmaz indokolja, innen nézve szinte derűs gye-  
rekdálnak hat, oldódik a fabula rémsége.

Továbbá a szövegben lévő hallgatók reakciója általában azonos. Az első három helyen felettébb csodálatosnak találják a dalt, megkérik a madarat — egyszer nekik nem elég — énekelje ismét, ezért még áldozatot is hajlandók vállalni, odaadják a kért tárgyat. Az egyetlen kivétel — ott is egy esetben — a negyedik helyen, apjának házánaál van, ahol az asszony az ének hallását kínként éli meg. Már a madár érkezésekor fél, öszvekocódnak fogai, megfagy ereiben a vér; s amikor a madár elkezd énekelni, akkor „az anya befogta fülét, s bécsukta szemét, hogy ne lásson s ne halljon, hanem az dal fülébe harsagott, miként az legzordabb vihar, szemei pedig lángoltak, mintha Isten nyilait kellene látniuk”.

A versnek eddig két olvasata érvényes. A rémtörténet, így éli meg egy belső olvasó, az asszony; egymás ellentétei, egyszerűen másról szólnak. Ahogy a tartalom jelentése attól még nem tűnik el, hogy egy egész más, a forma szempontjából bebizonyítható az ellenkezője; ugyanúgy az asszony kínna olvasása egész mást tudhat, mint a többieknek a csodaként való látása. S bár valamennyire csúsztatok, azért ne dőljünk be annak, majd épp a dal hangtestének kellemes volta okazná a belső olvasók örömét. Nem tudom, miért nem érzékelik a dalban a borzalmast, de hogy a poétika is teheti széppé a verset, abban hiszek.

Ez a másra-figyelés csöppet sem idegen a Grimm mesék körül. Maguk a fivérek a könyv 1819-es kiadásának előszavában, tiltakoznak a vádak ellen, miszerint a mesék nem valók gyerekeknek, természetellenes/egészségtelen dolgokat tartalmaznak szóval rossz nevelési eredményhez vezetnek. Ezt írják: „[...] gyűjtésünkkel [...] egyszersmind az volt a szándékunk, hogy *a mesékben élő poézis maga is hasson*, s gyönyörködtessen mindenkit, aki gyönyörködni tud benne. [...] Evégből nem azt a tisztaságot kerestük, amely úgy jó létre, hogy bizonyos állapotokra és viszonyokra vonatkozó dolgok [...] rendre kirostáltatnak ama tévhiedelemben, hogy ami egy kinyomtatott könyvben nem fordulhat elő, az a való életben sincsen. *Mi a tisztaságot az őszinte*, semmi becstelenségnek támaszt nem kínáló *elbeszélés igazságában keressük*. [...] Ha mégis szemünkre vetné valaki, hogy a szülőket egy s más zavarba hozza és megbotránkoztatja, [...] akkor könnyű válogatni a mesékből, ám általában, az egészséges állapotra tekintve, bizonyosan szükségtelen az ilyenmű rostálás.” (Kiemelés tőlem.) Olvasatomban olybá tűnik, mintha a fivérek az egészséges fogalmának egy liberális szemlélete mellett egyfajta szövegre való koncentrációt (a beállást a poétikai funkcióra) javasolnák annak a megtalálásához ami ténylegesen széppé tud tenni egy elbeszélést. Hát ezért is a hit.

A belső olvasatok — bárhogyan is legyenek egymással — két lehetőséget adnak a vers jelentésére, ezeken túl viszont a csodaszemség — olvasatot egy kívülről nézőpont, a narráció maga is megerősíti: a madár látogatását legtöbb alkalommal nagy fényesség (égi jel) kíséri. Legelőbb egy szövegszerinti ismétlődés tűnt fel, akkor a második legyen ez, a nap mint motívum, ami egy magasabb ismétlődést (szintaktikailag ugyanaz, holott szemantikailag különböző) jelent. Az ötvösnél „az nap olly fényesen salygatt az útcára”;

majd a vargának kezével takarnia kellett szemeit, hogy az napfény el ne vakítsa”; utoljára is egyedül az asszony lát vihart közeledni, az apa számára odakünn olly szépen süt az nap, olly édes illat száll”. A vers fül számára felfogható dallamát mindhárom esetben két másikkal, a látás és a hőérzékelés ingere (az apa még édes illatot is szagol) kíséri. De talán hangsúlyosabb a pusztai érzetnél, hogy az égi test nem csak süt és meleget sugároz, hanem hatalmas, szinte már bántó fényességgel tűz (sajog). A Nap szimbolikus jelentősége közismert<sup>3</sup> most hasznosabb az inkább jelenlévő napsugarakról írni: „A ~sugarak általában a ~ jótékony vagy ártó hatásainak közvetítőjeként jelennek meg, mint simogató, ajándékosztó fénykarok (egyiptomi Atum), gyilkos gyújtónyilak (Apollón), ill. lélekmadarak útvonalai (szibériai, eszkimó, indián művészeiben).” (Kiemelést nem tartak szükségesnek.)

Amikor idéztem a molnároknál tett látogatást, láthatóvá vált, ahol a szöveg magában foglalja a verset, miként él együtt két történet. Az asszony olvasatáról idézettek ugyanúgy a tágabb, megakasztó/előrevívő történet részeként hangzanak el a 7. alkalom közben, mint a legények figyelméről szóló félmondatok az 5.-nél. A történetek különbsége azonban ennyire mégsem egyszerű, a szálak mégsem választhatók simán szét. Evidensen a vers része a szövegnek, sorai ezért másképp, de szintén a szöveg egészét viszik tovább. A gátló (külső tartalmat szövő) sorok pedig legtöbbször épp azt a részét mesélik a versnek, ami hiányzik belőle a 6. és 7. sor / a múlt s a jelen idő határánál való váltásnál, s után — ahol a belső történet a legnagyobb bizonytalanságban marad, azt fejezik be a külső történet részei. Ezenkívül a dal története majdnem egyezik, mintegy zanzásítva adja a mese egészét. Mivel pedig a tágabb történetben megolvassák a belsőbbet, a szöveg mintegy determinálja önmaga olvasatát. Ez segít a belső olvasatok közti döntésben.

Ehhez tovább kell mesélnem. Egy lábjegyzetben már kiderült, az asszony, aki máshogy hallja a dalt, valójában nem az anya, hanem a fiú mostohája. A családi helyzet a következő: adott egy gazdag ember, és neki a szép, jámbor felesége. Az asszony, mikor fiacskája születik, meghal a gyermekágyban, s férje „idő múltán to-

<sup>3</sup> „Az ember már az ősidőkben felismerte, hogy ~ nélkül nincs élet, de tisztában volt pusztítóerejével is. [...] Ennek megfelelően szimbolikája igen gazdag: összetett és ellentmondásos (pl. a görög Apollón egy személyben gyógyító és pusztító ~isten).”

vább, új asszonyt hozott házová". E második asszonytól leánya született, ő Marlenke. Természetesen a mostoha nem szereti az elsőszülöttet, s brutális módon megöli.<sup>4</sup> A tettet átsinkófalja lányára, majd megfőzi a gyereket, akit férje jóízűen elfogyaszt. Az asztal alá dobált csontokat a kislány összegyűjti, majd kiviszi a ház elé — ezekből lesz a madár, a többi ismert. Ennyiből érthető, az, hogy a madár egyes szám első személyben állítja, az anyja levágta, még a metamorfózis tudatában sem igaz. Bár igaz, a tisztázatlanságokat növelendő más pontokon is megtörténik ilyes átejtés; például amikor az asszony kínjairól mesél a szöveg, hatszor asszonyként említi, ám (az apa megszólításával együtt) ugyanott négyszer mint anya neveződik meg. Ilyen az anyaság eltűnésének útja a szövegben.

Mostantól beszélhetek a (másik) történetről. Ez egy másik motívumból — ami szervesen kapcsolódik az előzőhöz — rakható össze. A szövegben a tűz kétszer, de hangsúlyos helyeken szerepel. A másodikat már mondtam, ez tehát akkor van, amikor a malomkőtől szétmállot asszony helyében „gőz csapott föl és láng és tűz, s hogy eloszlott, hát amott állt az kisfiú”. Az első pedig (nem érdemes csodálkozni) szintén egy átváltozásnál van. Ugyanis ahogy Marlenke csontjait kivitte, „letette őket az gyalog fenyű tüvébe. [...] Akkor az gyalog fenyű megmozdult, ágait hol széjjeltárta, hol meg öszveburította, mintha valaki örörnében ölelésre nyújtja karjait. S közben köd szállt le az fárúl, s az ködben valami tűz lobogott,

<sup>4</sup> Az egyoldalúság vádját kikerülendő, hogy érezni lehessen mekkora borzalmak esnek meg tényleg a mesében, kirom a belső történet első sorát, a gyilkosságot, a tágabb történet kifejtése szerint:

„Egyszer az asszony az kamarában volt, akkor kisleánya is odaméne, s mondá: „Anyám, adj egy almát.” — „Tessék, gyermekem” — szólalt az asszony, s adott néki egy szép almát az ládából; az ládának pedig nagy nehéz fődélye vót, nagy éles vasretesszel.

„Anyám — kérdé az kisleány —, bátyácska nem kap almát?” Megbosszankodott az asszony, meglátta, hogy az fiúcska közelg, olybá lett néki, hamint az Gonosz most szállta volna meg igazán, s utánakapott az leánykának, s visszavette tüle az almát, mondván: „Előbb nem kapsz, hanemha bátyád is.” Azzal az almát ládába dobta, s az ládát bezárta; s már ott is vót az ajtóban az kisfiú, s az Gonosz azt sugallta az asszonnak, hogy kedvesen szóljon hozzája: „Fiacskám, akarsz-e almát?” — s közben olly merően tekintett reá! „Anyám — szólalt az kisfiú —, mitől vagy olly haragos? Igen, adj egy almát!” Az asszony pedig úgy érzette, magához kell édesgesse az kisfiút. „Jer vélem — szolt hozzája, s fölemelte ládának fődélyét —, végy ki szépen egy almát!” S midőn az kisfiú lehajolt, az Gonosz reá parancsolt az asszonyra, s az riccs-raccs, lecsapta az fődélyt, az pedig lemetszette az kisgyermek fejét, s az reá hullott az piros almákra.”

s az tűzből fölszállott egy szépséges madár, és gyönyörven énekelt.” A változások logikai sorrendben így következnek: először a megölt fiúból madár lesz, majd az asszonyból lesz a fiú. Ez okozta a bizonytalanságot (az egyik és a másik) történet körül, mert az csak az egyik lehetőség, hogy a madár egyezik a fiúval, a másik szerint leginkább semmi sem függ össze semmivel, hisz attól, két esemény során közös elemek szerepelnek, sajnos még nem garantált a tényleges azonosság. E mesében sem stimmel minden logikusan, mert e szempont nem tudja megmagyarázni, végül hova tűnik az amúgy fontos madár.

Megvizsgálva a tűz előfordulásait, két közelítésből is asszociálni lehet egy hiedelemkörre. Az asszony úgy érzi, Isten nyilait kell látnia, egész olvasata, akár egy pokoljárás; halálakor is alulról, a földről csapnak föl a lángok. Másrészt a második változásnál felülről, a fáról ereszkedik alá a ködben valami lobogó tűz. Ennyi szerintem sok is, hogy beugorhasson a Biblia<sup>5</sup>. Hisz az Ószövetségi Isten tűzben jelenik meg, s tűz jelképezi a Szentlelket, amely pünkösdkor föntől az apostolokra száll. Ha valaki azonban ellenkezni óhajtana, arra is van lehetőség. Mózesnél köztudottan csipkebokorban jelenik meg az Úr, e szövegben viszont egy fenyőről van szó. A motívumról tehát legpontosabban az állítható, miközben emblémaként viselkedik, át is írja épp azt a hagyományt, amelyre utal. Ugyanezt erősíti az is, hogy a mese nem egészen hagyományosan kezdődik. Részben tényteg hol volt, hol nem, de részben ezt felülbírálja. Ahelyett, hogy a homályló messzeségbe tenné a történet idejét, pontosan megnevez egy számot: „Régesrég volt, kétezer esztendeje”. Persze, tudom én, ez nem lehet tudatos, a mesét már ki tudja, mióta mesélik<sup>6</sup>; de mégis, az a  $\pm 150$  év, ami eltelt a gyűjtés óta nem olyan sok, hogy ne lehessen gyanítani, a mese időszámításunk kezdete körül játszódhat. (Ellenpéldákat, amik persze számosság, most nem adok, hisz azok nekem épp nem felelnek meg.)

Eddig ugye két tűz, két átváltozás: harmadszor az asszonyból fiú, másodszor a fiú(csonthai)ból madár. S részemről mindvégig

<sup>5</sup> Ha kevés lenne, tessék szíves lenni ismét megolvasni e szempontból a gyilkolást a külső történet szerint. [Kiemelve: alma; s a szereplők: leány, fiú, a Gonosztól sugalmazott/megszállt asszony;

<sup>6</sup> Bár ki tudja, a Grimm mesékben mennyi az eredeti beszélt, s mennyi a testvérek komponálása, egyáltalán mit számítottak csak komponálásnak, lényegi változtatás nélkül.

a küzdelem, a kerülgetése az első változásnak. Ez ugyanis az előző-eknél kevésbé tisztán létezik, szövegszerint tulajdonképpen nem is. Kiderült már az anyaság eltűnésekor a gyilkos mostohasága — az igazi anya meghalt gyermekágyban. Az azonban még nem ismert, hogy a terhesség sem normális, el van rejtve. Az első házasság tagjai ugyanis „nagyon szerették egymást, ámde nem vőlt gyermekük, bátor nagyon szerették volna, s az asszony hiába imádkozott érte nappal s éjszaka, nem lett nekik s nem lett nekik.” Az is ismert, hogy a házuk előtti udvarban áll egy gyalog fenyő. Namost, egyszer az asszony télvíz idején alatta állott s almát hámozott; s amint hán-totta késivel, belémetszett az ujjába, vére pedig az óra hullott.”<sup>7</sup> Az asszony ekkor lelke mélyéből felsóhajtott (nem imádkozott): „bár-csak lenne gyermekem, piros, mint az vér s fehér, mint az hó!” S hogy ezt kimondta, olyan boldogságot érzett, mintha kíváncsozása valóra válna.” Megjegyzem, bár a szöveg konzekvensen apának nevezi a gazdag embert, ahogy az anyaság, úgy ez sem annyira egyértelmű. Tényszerűen előbb az a biztos, hogy az első házasságból nem lehetséges gyerek, de már az új család alapításánál a szöveg az embert jelöli ki halványan a fiú apjának. Ez az apaság eltűnésének útja a szövegben. Így persze, hogy ismét a Bibliára utaljak, bizonyos szüzességről is lehet gondolni az anya kapcsán, legalábbis, hogy az igazi apa nem evilági, az hétszentség. Azt mondtam, bizonyos szüzesség, hisz igencsak valószínű, ha már olyan nagyon szerették volna, hosszasan próbálkoztak, tehát a nő nem lehet szó szerint szűz. Viszont az is biztos, hogy a terhesség a férfi számára nem tudott, sőt épp ésszel a nő számára sem felfogható. Nem nagyon hiszem el neki, hogy tudná, kitől s mikor esik teherbe, e téren férjét feltehetően csak ámtíja. A bizonytalan szituáció sok szempontból hasonló egy másik német romantikus szerző, Heinrich von Kleist O... márkiné című elbeszélésének szituációjához. Ott a márkiné már két gyermek anyja (evidensen nem szűz), mikor özvegyen általa tudattalanul teherbe esik valakitől. Amikor már elviselhetetlenül erős lesz gyanúja más állapotáról, hivat egy bábaasszonyt, hogy vizsgálja meg. Jelenleg a fontos összefüggés

<sup>7</sup> Hogy ne csak két ősidők óta élő szimbólum kapjon helyet, jegyzet erejéig talán jelezném a további ismert Grimm mesékkel vonható párhuzamokat (fehér hó, piros vér). Másrészt kiemelem, hogy itt is alma (e körül sem kell sokat keresgélni) szerepel, miként a további párhuzam végett, a kimásolt gyilkosságnál is pi-ras almákra hullik a kisfiú feje.

kettejük párbeszéde közben adódik; a márkiné arra kíváncsi, lehetséges-e a természet birodalmában öntudatlan fogantatás, s erre a „bábaasszony azt válaszolta, hogy ez, a Szent Szűzt kivéve, még egyetlen asszonynak sem jutott osztályrészül”. Mindezt mondam, hogy bizonytalanabb legyen az a bizonyos terhesség; hisz ha igaza van Kleistnek, s a bábaasszanyának, elképzelhető, hogy a szüzesség tudattalan fogantatást jelent. Ez pedig méginkább megengedi, hogy a mese nőjét szűznek nevezzem, hisz, hogy tudatosan nehézkesen látható be fogantatása s okozója, az világos, mint a nap.

A megtermékenyülésnek még a helyszíne a legmeghatározotabb, a természetben történhet meg, a fenyő alatt. Kint állva az udvarban, kívánczóságát kimondva olyan boldogságot érzett az asszony, mintha az valóra válna. Ezt követően kihordja a gyereket, megszüli, s meghal. Azt már idéztem a tűz első szereplésénél, a fenyő miként fogadja a csontokat, amiket a fiú testvére kivisz alája. Ott a bemutatása erősen antropomorfizált, az ölelő anya képzetére utalhat. Ezen a ponton tapintható valahogy ki az első átváltozás, melyben az anya halála után mintegy fiára vigyázóként egybeolvadhatott a fenyővel (s így folytatódik az anya eltűnése). Ezt erősítheti kettejük eleve erős és bensőséges kapcsolata, hisz a megtermékenyülés leginkább ugyanilyen egygyeolvadásként fogható fel (bár ettől még nincs kedvem növelni a metamorfózisok számát).

Így a mese három legfontosabb szereplője a fenyő, az anya s a kisfiú. Hárman azok, akik leginkább átírják a régi hagyományokat, s ezzel, ha lehet, valami mást teremtenek. Az egész esemény fontosságát jelezheti a dátum is, hogy nagyjából kétezer esztendeje történt mindez, ettől olvasható akár apokrifként.

A másság hármójukkal függ össze, bár nem egyformán. A fiú még a leghagyományosabb, a keresztény hit által legelfogadhatóbb. Csak őt nézve cáfolható a reinkarnáció, s két átváltozása inkább sima feltámadásnak is felfogható. Normális emblematisztikus kiemeltsége Krisztushoz teszi hasonlatossá; újjászületése után „kézen fogta apját és Marlenkét, s mindhárman örvendeztek, s bementek az házba”. Mivel pedig a szövegnek itt van vége, az csak találgatások tárgya lehet, a történet után a fiú hagyományos módon (melyik is?) él-e tovább, vagy pedig tudatában lesz annak, ami vele történt.

A fenyőről s az asszonyról ennél kevesebb olvasható, inkább kitalálni vagy sejteni lehet, mi is bennük meghatározó. Nekem leginkább az, hogy tudnak egymásról. Hosszas próbálkozás s hiába való imádkozás után az asszony valami más módot próbálhat meg,

ami aztán beválik. Kimegy a házból, az udvaron álló fához sóhajtlalke mélyéből. Kívánásában olyat kér, ami két különböző, egy élő és egy élettelen dolog egyesítését jelenti. Gyermekében egyesülve szeretne egy emberi tulajdonságot (piros, mint a vér) egy természeti tulajdonsággal (fehér, mint a hó). Ezáltal lehet mondani, az új, hogy nem csak az emberre, de a körülötte levő többi lényekre is figyel. Az asszony nyilván azért kér ilyet, mert kevéssel megelőzőleg már elindulhatott errefele; kimehetett házából, nézhette a fát. A fa pedig vevő lehetett erre, kívánságát teljesítette. Addig csak áll a ház előtt, nem megy sehova s néz mindent. Szemmel tartja a gazdag ember és jámbor felesége életét, látja a gyerektelenséget, hogy az asszony öle hosszú éveken át csak nyelte az ember magját, de vissza semmit nem adott — ahogy Darvasi László oly szépen mondja. Majd, hogy az asszony közeledik hozzá, ahogy később a fiú csontjánál is, elfogad. Létrejön a tudás egymásról, összekerülnek.

Ezt a kapcsolatot jelezheti a fa neve — mégpedig két meggon-  
dolásból is; a név metázása — ez a cím is. Ahogy tudom, a név, gya-  
log fenyő, nem fafajtát jelöl, ilyen fenyő nincs; a szintagma tehát jel-  
zős szerkezet. Mindazonáltal kitalálható, a fa, akivel mindez törté-  
nik, egy valós fajta, a közönséges tiszafa. Szinte már gyanúsan min-  
den összevág. Az asszony kívánczóságánál hangzik el a télvíz idő-  
pont, majd a terhesség kapcsán kiderül, hogy az első hónapban elo-  
vad a hó (ez március lehet); a fáról pedig, hogy az ötödik hónapban  
erősen illatozott — tavaszi virágnylás, hetedikben pedig megérnek  
bogyói — ez a valóságban szeptember (kilencből hét az kettő). „A  
tiszafa (*Taxus baccata*) fenyőhöz hasonló tűlevelű örökzöld. Eu-  
rópa-szerte őshonos.” A „cserje vagy fa, 10-15 m magasra nő meg.  
Lapos tűlevelei felül sötétzöldek, fényesek, alsó oldalukon világó-  
sabb színűek; csúcsos hegyben végződnek. [...] A magkezdeményt  
a tövén gyűrűszerű dudor veszi körül, amely később a megterméke-  
nyítés után megduzzad, és magköpeny alakul ki belőle. Ez élénkpi-  
ros színű, és a magot bögreszerűen, tehát nem teljesen burkolja.

Feltűnő színe a nagyobb madarakat, főleg a rigókat csalogatja,  
ezek el is fogyasztják. [...] A magköpeny édeskés húsából az Alpok  
egyes vidékein lekvárt készítenek.” „(Neve sok német helységnév-  
ben előfordul pl. Eibenberg, Eibenthal, Eibiswald — Eibe: „tiszafa”.)

Kulturálisan élénk népszerűségnek örvend, „a mondavilágban  
és a babonákban néprajzi szempontból a közép-európai fenyők kö-  
zött élvonalban áll”, népszerűsége s szimbolikus terheltsége vetek-



szik a cédruséval. Ennek két fontos oka, van: 1. „a tiszafa mérgező anyagot, taxin nevű alkaloidot tartalmaz, ami a növény minden részében kimutatható — a magköpeny kivételével.”; 2. a fa rendkívül hosszú életű (pontosabban törzse egyrészt elkorhad, másrészt gyakran több összenő, tehát nem lehet évgyűrűit megszámlálni) — „élettartama a becslések szerint 2000 év”. Ezekből is következőleg egyrészt kedvelt temetői díszfa, az antikvitástól kezdve a halál fája<sup>8</sup>, „ezért az ír fanaptár az év utolsó napjának jeléül a fenyővel, az újjászületés fájával párban az évfordulójára ültette.” Másrészt „örökzöld és igen hosszú életű lévén az örök életet” is jelképezte.”

A helyzet az, hogy felettébb komálom a tiszafát, az angol temetőket, meg tényleg úgy minden egybevágni látszott. Valójában viszont a 47-es számú Grimm mese címe németül: Der Machandelbaum, ez egyenlő a Wacholder-rel, ami magyarul közönséges boróka. Helyzetem tovább rontandó bevallom, tudásom hiányos, hisz mint később kiderült, Jávorka — Csapody még tudja, hogy a közönséges boróka egyik neve gyalogfenyő. Szóval ez a rész — ha jól emlékszem egy angolszász jelzésre — under heavy construction.

Azt azért még elmondom, eredetileg A boróka lett volna a címe, csak a szerkesztőnek ez nem tetszett, s ettől lett gyalogfenyő (a fordító szíves közlése). Amúgy, a teljesség s kuszálás végett: **Közönséges boróka** — *Juniperus communis*. Tömötten ágas, 1–3 m magas örökzöld, kétlaki cserje, szűrős vékony levelekkel. Sovány erdei talajon, egykori írtások helyén. Az Alföld homokbuckáin néhol tömegesen. Hamvaskék bogyói vizelethajtó és izasztó hatásúak, fája a borókakátrányt adja.”

Továbbá — visszatérve a jelzős szerkezethez — az első tag, a gyalog mint ige olyanfajta járást ott legyen, nézzen, ismerje az ott lakókat. Gyalog, sétálás, csak úgy, nem ha kell valamiért, azért; nem a távolságért, nem elkerülni másik helyre; nézni, ha megy, mi van az alatt. Inkább amikor annyi csak az elmozdulás, még követhető; bizonyos szempontból nem is, éppen azért, hogy az legyen látva, amit egy helyhez kötött növény láthat. Ugyanakkor a jelző a fa mozgátlanságát is tagadja, emberi tulajdonsággal ruházza fel, például azt az útját jelölheti, amit a fa a lélekvandorlás során megtesz. A jelző s a

<sup>8</sup> „Bretagne-ban úgy tartják, hogy a temetői tiszafák gyökere a hullákból szívja ki a mérget.”

„Angol temetőkre pedig azért ültették, hogy azokat a boszorkányok okozta viharoktól megvédjék.”

jelzett szó tehát két különböző halmaz összetételét hozza létre. A címben ugyanaz a két doLog összeolvasztása látható, ami megtörténik az asszony s a fa találkozásával. Ennek a lehetőségét s nagyszerűségét könnyen alátámasztja a tiszafa kulturális terheltsége.

Arról, hogy milyen is lényegileg a másság, amit teremtettek (volna), nehéz beszélni. Azt képzelem, ez az ismeret — amint eddig is nyomattam — valahogy a zöld eszmeiséghez áll közel. Valami olyan, amikor a föld élő s élettelen lényei — köztük az ember — egymástól kölcsönösen kitüntetett figyelemben vannak részesítve. Amikor az ember nem csak magával törődik, hanem kiterjeszti figyelmét a többi földiekre is. A lények pedig örülnek e törődésnek, az addigi tudásukat átadják neki. Amit addig csak tudtak az emberről a rá való figyelésük miatt, azt viszonzásul meg is osztják vele. A három főszereplőből eszerint az látszik a leglényegibbnek, hogy köztük van egy fa, a fenyő. A fa az, aki az anyát fiával összeköti, s irányítja végig az eseményeket<sup>9</sup>. Aki kezdi az asszony nézését, s amikor az elkezd feléfordulni, segít rajta. Az pedig, leginkább milyen is az anya s a fenyő egyesüléséből származó életvitel, szövegszerint is mutatható. Amiket sejteni vélek a tudattalan fogamzást megelőzően a nőről, terhessége elmesélésével igazolva látom. Ez az áldott állapot egyetlen, a megszokított éneklésekhez hasonló hosszúságú s összetett mondattal, az anya terhességét leíróval van elmesélve:

„Visszamént az házba, s lemúlt egy hól-nap, és elolvadt az hó, s két hól-nap, és kizöldült az határ, s három hól-nap, és a virágok serkentek az földbül, és négy hól-nap, és kilombosodott mindün fa, s az lombos ágak egymásba fondolódtak, ott ficseregtek az madárkák, hogy belézengett az egész vaderdő, s az virág-szírony lehulott az fákrúl; s lemúlt az ötödik hól-nap, s az asszony ott állt az gyalog fenyű tövében, s az fácska úgy ilatozott, hogy az asszonynak szűve megdubbant az örömtül, s térgyire hullott, s alig akart elmenni onnét; hatodik hól-nap múltán telni-vastagodni kezdenek az gyümölcsök, akkorra az asszony csendesz volt; s az hetedik hól-nap jüttén leszedé az fenyű-bogyókat, s mohón béfalta űket, és elbúsult, és beteg lön; s nyólcadik hól-nap jött, akkoron hívta férjit, és könnyűket hullajtva mondá: „Ha meghalok, temess az gyalog fenyű tövébe!” Majd megvigasztalódott s bóldog volt, mígnem lemúlt az kilencedik hól-nap, akkoron gyermeke született, feje, mint az hó s piros, mint az vér, hogy ezt meglátta, úgyan örvendett néki, hogy beléholt.”

<sup>9</sup> Darvasi László A borgognoni-féle szomorúság című könyvének egyik Története, A divaci szélember, ehhez hasonló esetet mondhat el. Olvassák el.

## Irodalom

Jacob és Wilhelm Grimm: Gyermek- és családi mesék, Magvető, Bp. Fordította és az utószót írta Adamik Lajos és Márton László. Előszó — Az 1819-es második kiadás előszava.

Az gyalogfenyőről

Utószó — 1987.

Barbara Johnson: A kritikai különbözőség: Barthes/Balzac in: Helikon 1994/1–2.

Roman Jakobson: Nyelvészet és poétika, in: uő: Hang-Jel-Vers, Gondolat, Bp. 1969. Hoppál Mihály, Jankovics Marcell, Nagy András, Szemadám György: Jelképtár, Helikon, Második, javított kiadás.

Urania Növényvilág Magasrendű növények I. Gondolat, Bp. 1974.

Jankovics Marcell: A fa mitológiája, Csokonai, Debrecen 1991.

Dr. Jávorka Sándor — Dr Csapody Vera: Erdő-mező virágai, Mezőgazdasági kiadó, Bp. 1965.

Darvasi László: Mikovecz Tibor különös élete, in: uő: A Borgognoni-féle szomorúság, Jelenkor, 1994.

*Budapest-Pomáz*

*1995 november — 96 január*

*Déveszkövi Balázs*

# A filozófia elfelejtése\*

„Az, ami szégyenkezés nélkül számot  
tarthatna az értelem elnevezésre,  
abban rejlik, ami nyitott, nem pedig ab-  
ban, ami magába zárul”

(Adorno: Negatív dialektika)

Az értelem (*sens*) kérdése — hol kisebb, hol nagyobb port verve — újból és újból felbolygatja az öreg Nyugatot, amely pedig azt hitte, hogy már rég túllépett rajta. Nem szabad elhamarkodva azt mondani, hogy ez a felbolydulás hiábavaló. Feltétlenül van legalább egy értelme annak, hogy az értelem kérdése felmerüljék. És ez az értelem nem csak negatív értelem — mint amikor joggal azt állítjuk, hogy a történelem értelme megszakadt, akárcsak a városé, vagy a háborúé, vagy a kommunikációé. (Azt is mondhatnánk, a kifejezés teljes kétértelműségével: nincsen már történelem-, közösség-, igazságérzékünk — vagy valamivel nyersebben: nincs már meg a történelemről, a sorsról, a misztériumról, a létezésről stb. való *érzetünk*.) Van egy pozitív értelme is annak, hogy az értelem kérdése újból felvetődjék. Ám ennek a „pozitivitásnak” a módját vagy természetét nem könnyű meghatározni. Ahhoz, hogy ne legyen felesleges vagy illuzórikus, az szükséges, hogy semmi köze ne legyen azokhoz a meghatározásokhoz, amelyekkel távoli vagy közelebbi múltunk szolgál. Az is szükséges, hogy semmi köze ne legyen az értelem kérdésének túlhaladottságát valló nem csak pozitív, de pozitivista felfogáshoz. Hiszen a „meghaladottság” gondolata az értelem egyszerű dialektikájának van alárendelve: amikor a strukturalizmus kijelentette, hogy az embereknek nincs már mit mondaniuk, nem az az érdekes, *mit* mondanak, hanem az a mód az érdekes, *ahogyan* mondják, akkor az értelmet, ugyanazt az értelmet, amely kombinatórikus hálóvá vált, önmaga másolatának a tökéletes uralásába helyezte bele: megpróbálta az értelmet már nem mint üzenetet, hanem mint funkcionalitást elismertetni, és maga a funkcionalitás vált üzenetté.

\* A fordítás az alábbi szöveg alapján készült: Jean-Luc Nancy: *L'oubli de la philosophie*. Éditions Galilée, Paris, 1986, 11–32. oldal.

Történelmük utóbbi időszakai azonban távolról sem olvadnak egybe a strukturalizmus és annak változatainak sorsával, ellentétben azzal, amit egyesek hisznek, mások pedig úgy tesznek, mintha elhinnék. Egyáltalán nem biztos, hogy a nyelv pusztá működtetésére hagyatkozva nincs már mit mondanunk. Mindamellett nem biztos, hogy ezt úgy mondhatjuk, mintha a nyelv újra egyszerűen a rendelkezésünkre állna. Valami felfüggesztődött az értelem és a beszélő funkció kölcsönös rendelkezésre állásában, és ha felvetődik számunkra az értelem kérdése, akkor az éppen ebből a felfüggesztődésből fakad, mégpedig olyan pontos és szigorúan meghatározott formában, hogy még a *kérdés mint olyan* is felfüggesztődik. Mit kérdezzünk ezután, ha az értelemről kérdezzünk? Mit kérdezzünk az értelemről? Milyen értelmet, milyen irányt adjunk ennek a vizsgálódásnak?

Igencsak bajban lennénk, ha meg valóban meg kellene határoznom az értelem (*sens*) kérdéséhez való visszatérés irányát (*sens*). De nem a mi feladatunk ennek meghatározása: ez a történelem dolga (lesz), amely mindig szolgált valami váratlannal, pontosan azért, mert ő maga, a történelem, nem valaki és nem szubjektum (egy *szubjektum* talán csak arra rendeltetett, hogy reprodukálja önmagát). Ellenben tudom — mindazok számára elérhető tudással, akik sem kormányozni nem akarják a gondolkodást, sem ellenőrizni, hanem akik hagyják a gondolatot elgondolni vagy engedik hatni —, hogy ez az értelem nem ölthet más formát (amennyiben ez egyáltalán egy „forma”), mint a *nyitottság*ét, hogy az Adorno által használt kifejezéssel éljünk.

Mit jelent ez? Ennek a néhány oldálnak nincs egyéb célja, mint az, hogy megkísérelje elmondani: miben áll, vagy legalábbis hogyan közelíthető meg egy ilyenfajta „nyitottság”. Ha az értelem a gondolkodásból ered, amennyiben a gondolkodás az, ami befogadja, s nem pedig az, ami létrehozza, akkor az értelem, amely „abban rejlik, ami nyitott”, *magából a gondolkodásból mint nyitottság*-ból ered. Ez nem a gondolkodásnak a nyitottsága, ahogyan ezt a liberális vagy békítő stílusú intellektuális magatartásokról elmondhatjuk (az ilyen alkalmazó jellegű hozzáállások sokkal inkább a gondolkodás elfelejtését jelentik). Hanem a gondolkodás *mint* nyitottság az, amelyben és amelyen keresztül történhet mindaz, ami az értelemhez tartozik, pontosan azért, mert ez *történik*, kijelentő, felhívó vagy kényszerítő erejénél fogva. (Még ha ismétlem is önmagam, azt mondom: a filozófia nem *az*, nem is lehet soha *az*, *ami*

történik, hanem az azon való csodálkozás, hogy történik — ez adja a Nyugat számára a filozofikus nevet és formát.) A nyitott dimenziója tehát az, amely szerint semmit (semmi lényegest) nem szerzünk és nem helyezünk letétbe, és amely szerint minden, ami lényeges, *megesik*. Ez egyszersmind az a dimenzió is, amely szerint a gondolkodásnak egyszerűen semmije sincsen — sem dolgok, sem gondolatok, sem szavak —, ami (feltételezett) uralmának rendelkezésére állna. És következésképpen ez az a dimenzió is, amely szerint az „értelem” távolról sem azonos a „jelentéssel”. A jelentés ugyanis nem más, mint a kiszűrt értelem — míg az értelem talán csak egy lehetséges jelentés eljövételében rejlik. Legalábbis ebben az értelemben (*sens*) és irányban (*sens*) kell megpróbálnunk gondolkodni.

Először azonban meg kell világítanunk a horizontot. Vagyis fel kell ismernünk, mivé alakul az értelem kérdésének jelenlegi visszatérése leggyakrabban az „önmagába való bezárulás” jegyében. Legalábbis így mutatkoznak a dolgok a pillanatnyi vélemény szerint és azoknál, akik egy ilyen „visszatérés” nevében a legutóbbi években a leghevesebben sürgették. Ahhoz, hogy afelé haladhassunk, ami történik velünk és ami az értelem rendjébe szólít bennünket, ez a felismerés elengedhetetlen. És kétségtelenül magának az „önmagába zárult” mozzgóinak és struktúráinak tisztázása közben kezdetjük el elérhetővé tenni önmagunkat a „nyitott” számára, annak a számára, ami eljön, és aminek, mivel eljön és mivel éppen az eljövételben van a lényege, nincs „önmaga”, amelybe zárulhatna.

### *A visszatérés sémája*

Az igazat megvallva minden, ami a visszatérés formájában vagy a visszatérés jegye alatt jelenik meg, már elvből magába zárul. Amikor „visszatérésről” beszéltem, ez pusztá kényelemből történt, meg azért, hogy bevezetésképpen valamiféle sztereotíp kijelentéssel éljek: az „értelem kérdésének visszatérése”. De a kérdések nem térnek többször vissza a történelemben, mint az egyes emberek arcai. A történelem leibnizi, annyiban, hogy a kibogozhatatlan dolgok lehetetlenségének az elvét követi. Úgy tűnik, a Nyugat nagyjából huszonnyolc évszázadán válságok periodikus ismétlése vonul végig, amelyek során egy értelem-konfiguráció szertefoszlik, egy filozófiai, politikai, spirituális rend felbomlik, a bizonyosságok és támpontok általános tétozásában pedig az elveszett értelem miatt aggódunk,

igyekszünk azt újra megtalálni, vagy kitalálni egy új értelmet. Így él-tük meg — legalább — egy válságát az archaikus görög világnak, az ókori görög világnak, a római kornak, a keresztény világnak, és most éljük át (ez a XX. század egész története) a modern világ válsá-gát. De egyáltalán nem biztos, hogy ezeknek a kritikus periódusok-nak az egymásutánja bárminek is a „visszatérését” jelenti (hacsak nem a „válság” megjelenésének a visszatérését); vagy pontosabban szólva nem biztos, hogy a „visszatérés” kifejezéssel való interpretá-ció (amely leggyakrabban szorosan összefügg a „válság” szóval tör-tető jelöléssel) elégséges, hacsak a gondolkodás nem túl rest.

A „visszatérés” szempontja minden válságot egyformán kezel, úgy tekinti őket, mint egyazon epizódnak a megismétlődését. Bármily-en változatosak lehetnek is az ebből a szemszögből írott tanulmá-nyok, alapvető tipológiájuk egyetlen modellre korlátozódik: a vál-ságban az értelem szem elől vész, de a válság elmúltával, midőn füst-je eloszlik, midőn tévelygései és hóbortjai véget érnek, az értelem igénye érintetlenül és félreismerhetetlenül újra felmerül. A *visszatérés* tehát először is azt jelenti, hogy semmi sem veszett el igazából, és hogy sem a válság időtartama, sem megnyilvánulásainak gyakorisága és intenzitása nem tudták az Értelemnek egy bizonyos Ideáját (sémá-ját, paradigmáját, néha normáját) *alapvetően* megváltoztatni. „Most minden tudományág visszanyerte eredeti helyzetét”: Rabelais-nak e szavai a visszatérés minden gondolatát magukba foglalják — újjá-születés, helyreállítás, visszahelyezés, újrafelfedezés...

Ilyen módon igyekeznek bizonyos idő óta több oldalról is záró-jelbe tenni nem kevesebbet, mint azt az utóbbi két évszázadot, amely elválaszt bennünket Kanttól. Tették ezt azért, hogy egy bizo-nyos — kritikai, etikai, jogi, szabályozó és humanista — Értelem visszatérését hirdessék, amelynek tisztaságáról és szükségszerűségéről azt feltételezik, hogy gyakorlatilag nem érintették meg őket a dialektika, a történelem, a gazdaság gondolatai, sem a szorongás, a betű, a test gondolatai, és legfőképpen nem az önmagán való gondolkodás (önreflexió, kétségbevonás, radikalizálódás, genealó-gia, meghaladás, destrukció, dekonstrukció stb.), amelybe Kant óta a filozófia belekezdett (vagyis, ahogy bemagyarázták nekünk: bele-gabalyodott). Némelyek átfogóbb műveleteket javasolnak: szerin-tük Descartes-tól, az Ellenreformációtól, vagy méginkább az Egyház-atyáktól kell eredeztetni mind a válságot, mind a makulátlan Vissza-térés csendes, lassú folyamatát. Amint az lenni szokott, létezik egy

kevésbé történelmi megközelítés-változat is, amely szerint ami visszatér, vagy aminek vissza kell térnie, az egyfajta *közös értelem*, valamiféle természetes racionalitás, amelyet bárki ellenőrizhet méretének helyességében és törekvéseinek hatáiraiban: nincs kora, ez a gondolkodás Szolónja. A mi Nyugatunk pedig (erre később még visszatérek) felváltva hol várja, hol pedig hirdeti Szolón visszatérését, akinek újból civilizálnia kellene a várost, annak közösségét, lakóinak erkölceit és gondolatait.

Kétségtől ritka dolog, hogy manapság ez a séma ilyen egyszerű formában jelenjék meg, és az is igaz, hogy mostantól fogva már nem igazán lehet következmények nélkül egy egész történelemszemlélet semlegesítésével előhozakodni. Még ha csak azért történne így, hogy óvatosan a modern tudat elemi szabályaihoz alkalmazkodjunk (többé már nem engedhetjük meg nyíltan magunknak az oda nem illő gondolatok teljes nyersségét...), már akkor sem lehet úgy tennünk, mintha semmi olyasmi nem történt volna, amit figyelembe kell vennünk. Elismerjük tehát, most vagy később, hogy volt valamilyen részleges szükségszerűség a válság egyik-másik aspektusában: természetesen nem maradhattunk meg sem a klasszikus metafizikánál, sem a Felvilágosodásnál. A filozófiában éppúgy, mint a politikában — de mindez látszólag csupán filozófiapolitikai vagy politikafilozófiai ügy — a kemény és tiszta reakció nem kedvez a mi korunknak. Sőt ettől talán még alattomosabban és még mélyebben reakciós. Ezért, noha elfogadjuk, hogy együtt kell élnünk korunkkal, valójában elutasítjuk, hogy *ezt a kort el kellene gondolnunk*. A séma éppen itt talál rá egyszerűségének minden erejére. E kor ellenében, vagy e kor ellenére kell gondolkodnunk, mert megint a válság korát éljük. El-lene, és hogy véget vessünk neki, a visszatérés rendszeres ütemét kell elgondolnunk, és ebből kiindulva, túllépve ezen a koron, a reformot és a megújulást kell elgondolnunk.

Ez a jelenben való gondolkodás előli kitérés vagy kibújás már önmagában is a filozófia elfelejtéséről tanúskodik. A jelenkor filozófiájának beköszöntő szavai közül talán egyiket sem felejtették el vagy értették félre jobban, mint Hegel híres mondatát: „Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét”.<sup>1</sup> Azt, hogy mit jelent ez a mondat, szövegkörnyezete egyértelműen meghatározza:

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Fordította: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 23. oldal (A ford.).



„Ami az egyént illeti, mindenik *saját korának a gyermeke*; így a filozófia is: saját *kora gondolatokban megragadva*. Azt hinni, hogy valamely filozófia túlmegy a maga jelen világán, éppolyan balgaság, mint az, hogy az egyén átugorja a maga korát [...]. Ha elmélete csakugyan túl megy rajta, ha épít magának egy világot, *ami-lyennek lennie kell*, akkor ez létezik ugyan, de csak az ő vélekedésében, — egy puha elemben, amelybe mindent, ami tetszik, bele lehet formálni.”<sup>2</sup>

A „beálló alkony” tehát egy bizonyos beteljesülés, egy valóban létező „jelen kor” eseménye és eljövetele, ami (az egyetlen...) a jelent, a jelenlétet és a valóság megjelenítését gondolja el. Amikor kiválasztjuk ennek a jelennek az eredetéből azt, hogy mit veszünk majd figyelembe és mit sorolunk majd „a válság örültségeinek” a rovatába, akkor már valótlánítottuk a valóságot. „Átugrottunk a magunk korán” hátrafelé, hogy könnyebben átugorhassunk rajta előre felé, a helyreállító visszatérés felé. Már a történelemben való válogatással megtiltjuk magunknak a valóságos mozgásban történő gondolkodást, amely a valóságos jelenben teljesedik be, a nap mozgásában, amelyet az éjszaka fejez és mutat be — és amely egy másik valóságos nap előestéjébe helyez bennünket. Nem arról van szó, hogy egybefogjuk múltunk összes tényét és különbségtevés nélkül annak egész halmazát felfaljuk... A jelen eredetét elgondolva a filozófus *a történelmet* gondolja el, új felfogásba helyezi (vagyis nemcsak más történelmet ír, hanem magát a történelem eszméjét is másként gondolja el). De a filozófus nem alkot újra előre egy olyan történelmet, amely az ezt a történelmet megelőző visszatérés normájához igazodik. Az örültségeket, a szélsőségeket, a tévedéseket és a bűnöket is gondolkodás révén kell megérteni: nem azért, hogy jogokkal ruházzuk fel az örültséget, a butaságot vagy a rossz akarását, hanem azért, hogy jogokat biztosítsunk annak a valóságnak, amely lehetővé tette, kiváltotta őket vagy amely ezek jegyeit magán viseli. Hiszen nem a bűn elgondolása az, ha egyszerűen megelégedezzük a bűn által megsértett törvény visszatérését; épp ellenkezőleg: úgy kell elkerülni a bűn elgondolását, hogy ne kerüljük el lehetséges megismétlődését.

<sup>2</sup> Uott, 21–22. oldal.

### *Az értelem akarása*

A visszatérés sémája, amelyet így visszavezettünk kiszámított kívánásának vagy tagadásának egyszerűségére, a történelem valóságosságával szemben (ilyeténképpen, megfordítva alkalmazva az őt oly erősen megbotránkoztató értelem ravaszságát: magával az értelemmel ravaszkodik...), két fő gondolatot foglal magában: egyfelől a válságot csak *felszíni jelenségnek* tekinti, másfelől a mély értelem visszatérésének *az azonos visszatérésének* kell lennie.

A válság csak felszíni jellegű, mivel legfeljebb szélsőséges képződményekből áll, illetőleg egy önmagában helyes elképzelés eltévelyedéseire korlátozódik. Például — hogy magának a történelemnek a nyilvánvalóan példaértékű esetét tekintsük — a hegeli történelemfelfogás szörnyűsége (*de Marxo, silemus!*), Kantnál pedig a történelem spekulatív irányzatai csupán kellemetlen kisiklások, amelyeket az ortodox kantizmus ébersége igen gyorsan korrigált. De a válság eltévelyedéseinek okaiban is felszíni jellegű: Németországnak a politikai egység megteremtésében tanusított gyámoltalan tehetetlensége hozta létre a spekulatív gondolkodást (itt egy kicsit valamiféle alulról jövő marxizmus forrásait alkalmazzánk: de mivel általában nem vagyunk, vagy *már nem vagyunk* marxisták, még ezzel az eszközzel sem élünk, és nem mondjuk meg, milyen fajta oksággal kívánunk élni), később pedig az irracionalitás csábításai, a feltűnés- és hatalomvágy, a morbid és hermetikus hajlamok (ez alkalommal az alulról jövő nietzscheizmus és freudizmus tölti be az alulról jövő marxizmus szerepét), végül pedig az üresjáratban forgó tehetségek vagy a szalonbeli kicsinyes dicsekvések (a „párizsizmus”, ez a némely párizsi szívének oly kedvesen hangzó régi vád) — ezek azok, amik tévedések és fogyatékokosságok megkapó egymásutánjáról adnak számot. Soha még csak fel sem merült az a kérdés: miért ez a tehetetlenség, mivégre ezek a vágyak és hajlamok — főleg pedig: mivégre ezek az oly látványos oksági vagy kifejezésbeli összefüggések a kollektív vagy egyéni patológiák és a gondolkodás oly kevésbé kialakult, közölhető és tartós jelenségei között. A válság ugyanis egyszerűen betegség, méghozzá maga a betegség a lehető legfelszínesebb módon érve: mint egy esetleges okokból fakadó egyszerű rendellenesség, amely a lényegen nem változtat.

Ha a filozófia — a lelket vagy az értelmet gondolva — egy kicsit mindig az orvos szerepében tetszeleg, akkor a visszatérés filo-

zófusai a leggyorsabban intézkedő orvosok: csak az enyhe meghűlést vagy az azonnali, teljes amputálást igénylő üszkösödést diagnosztizálják, már csak azért is, mert a „krízis” az ő számukra immár nem az, amit ez az elnevezés a görög orvosok és a filozófia számára jelentett: az ítélet pillanata (*krísis*), a betegség igazi természetének „kritikus” megnyilvánulásain keresztül történő megfejtéséé. Ezért ha azt feltételezzük, hogy az egész Kant utáni romantikus és spekulatív idealizmus nem más, mint „krízis”, akkor azt is diagnosztizálnunk kellene, milyen betegségben szenved és következésképpen hogyan épül fel az a filozófia-test, amelyben kanti (és leibnizi, spinozai, rousseau-i stb.) vér is csörgedezik. Ha azt feltételezzük, hogy az egész mai heideggeri és nietzsche-i (vagy marxi illetve freudi) eredetű filozófia semmi egyéb, csak „válság”, akkor azt is ki kellene deríteni, mitől szenved és hogyan működik mégis, mindennek ellenére egy ilyen kiterjedten és ilyen tartósan megfertőződött filozófiai test. Hiszen kétségkívül minden alkalommal egy filozófiai testfelépítés és talán általában véve egy egész filozófiai felépítmény-rendszer a tét. Minden kétséget kizáróan létezik a filozófiának egy hatalmas, bonyolult keringésrendszerekkel behálózott fiziológiája, amely például Marxtól és Nietzsche-től Heideggerig, Walter Benjaminig és Wittgensteinig bontakozik ki, keresztülhaladva Kierkegaard-on, Husserlen, az „embertudományokon”, a logikai pozitivizmuson, Bergsonon, Bataille-on, a strukturalizmuson, stb. — de éppúgy végighaladva a társadalmi köteléknek és az osztályharcnak, a világ felosztásának, a művészet, az irodalom és a nyelv próbatételeinek modern tapasztalatán és tudatán is. És kétségkívül lehetséges volna erre a hängulatokból, beidegződésekből, metabolizmusokból álló rendszerre alkalmazni azt a fajta diagnózist, amelyet éppen Nietzsche vezetett be a filozófiába magáról a filozófiáról...

... Kivéve, ha azt állapítjuk meg, hogy az orvosi paradigma és azok az ortopédiai vagy higiéniai modellek, amelyeket ez a paradigma működtet, maguk is a leghagyományosabb filozófiai rendszerhez tartoznak, és nem alkalmazhatók — Nietzsche ellenére vagy éppen neki köszönhetően — filozófiai naivitás nélkül. De ekkor másféle műveletekhez kellene folyamodnunk, a filozófiáról szóló kérdésfelvetések és fejtegetések másféle módozatait kellene alkalmaznunk, amelyek esetében immár nincs szó válságról, sem diagnózisról. Ezek lesznek azok a különféle módozatok, amelyek alkalmazásával a modern gondolkodásnak a filozófiának mint olyannak

a beteljesüléséhez kellett vezetnie (ezt hívta Heidegger a filozófia „végcéljának”), és önmagában vagy önmagán kívül ahhoz az újfajta kapcsolathoz kellett eljutnia, amely ily módon számára nyílt. Ha nem akarunk ebbe belevágni, akkor *a priori* bezárkózunk egy önmagáról és saját történetéről is megfelelő filozófiába — és amely így következésképpen *kétszer lesz „befejezett”*. Ha ellenben elfogadjuk, hogy ezt az árat bizony meg kell fizetnünk a filozófia komolyságáért és szigorúságáért, akkor azt is tudomásul kell vennünk, hogy az egyik fizetendő ár (az igazat megvallva, még ez a legcsekélyebb...) a válság és a visszatérés mozgatóiról való lemondás.

A válság felszíni jellegének megfelel annak az értelemnek a mélységes és megváltoztathatatlan jellege, amelynek állandósága visszatér. Ez az önmagával azonos értelem visszatérése a változások áradatában. És le kell szögeznünk, hogy ebben a visszatérésben semmi közös nincsen a nietzschei „változatlan örök visszatéréssel”. Nietzsche a pillanat kivetítését gondolja az értelem örökkévalóságába vagy inkább az örökkévalóságba mint az értelem végtelen nyitottságába, amelybe annak jelentése belemerül. Az értelem csupán egy furcsa intellektuális összefagyás révén a történelem fedezéke alá helyezett jelentésnek az érintetlenül megőrzött állapotát jelöli.

Immár csaknem két évszázada (és ez az időtartam már önmagában is elgondolkodtató...) a gondolkodásnak minden egyes áramlatát, minden forrongását és minden újítását ugyanazon értékeknek a felidézése követte: vagyis maga az *érték*, az *ember*, a *szubjektum*, a *kommunikáció*, a *racionalitás*, stb. — továbbá ezen értékeknek (egy végre újra-értékelt humanitásban való) működtetéséhez szükséges filozófiai erények felidézése: a *világosság*, a *felelősség*, a *közölhetőség*, stb. Mindebből több következmény is levezethető.

Az első következmény — az igazat megvallva inkább talán *korollárium* — az, hogy azon globális *értelmet* alkotó fogalmak vagy indítékok együttese, amelynek visszatérését bejelentjük, nem áll semmi másból, mint azoknak az evidenciáknak a teljes gyűjteményéből, amelyeket eszmények vagy követelmények címén kaptunk azóta, hogy a modern gondolkodás önmaga számára is evidenciává, illetve elcsépelet közhelyek ismételtetésévé vált. Ki ne igyekezne manapság — legalábbis addig, amíg könnyed kijelentésekről, nem pedig kemény filozófiai munkáról van szó — egyetérteni a szabadság, a racionalitás, a kommunikáció, a felelősség, a méltó-

ság és az emberi jogok értékeit illetően, és ki ne osztaná egyhangúlag ezeket az értékeket? Ez az egyetértés az igazi *közhely*, ahol szépen megfér egymással ha nem is minden filozófia, de legalább minden, a modern világ filozófiáinak nevében tett kijelentés. (Bizonyos indíttatások, amelyek látszólag könnyedebben vagy gondosabban el akarják magukat határolni a humanizmustól, úgy tűnik, távol tartják magukat ettől a közhelytől: ez egy újfajta hedonizmustól egészen az általános szimbolikus elemzésnek nevezhető jelenség különböző formáiig terjedhet. Mivel azonban ezekben az esetekben az értelem kérdését immár egyszerűen nem vetik fel vagy éppen elutasítják, a közhely szép csendben, fantomszerűen továbbra is jelen van.) Mégis, e közhelyet illetően csak azzal a feltétellel lehet egyetértésre jutni, ha a filozófiák állítólagos koncertjében figyelmen kívül hagyunk néhány jelentős kivételt: *legalább*, és mindennek ellenére (mivel sajnos, úgy tűnik, azt kell mondanunk: *mindennek ellenére*) Marxot, Nietzsche-t, Freudot, Heideggert, Wittgensteint és még egy hatodikat, akinek esetében összekeveredhet vagy felcserélődhet Mallarmé, Rimbaud, Picasso és Joyce... És még ezt is csak azzal a feltétellel tehetjük meg, hogy minden filozófiából csak néhány szót tartunk meg (ilyen például a „szabadság”), amelyeket néhány általános szándéknyilatkozat behatárolt kontextusából emelünk ki. De pontosan azért, hogy megtarthassuk a közhelyhez vezető utat, óvakodnunk kell attól, hogy közelről megvizsgáljuk a fogalmak pontos felépítését és azon gondolatrendszereket vagy problémaköröket, amelyeken belül ezek a fogalmak megszülettek. Az a filozófiai közhely, amelyet úgy akartak beadni nekünk, mint *a filozófia* visszatérését, az a filozófiai közhely, amit pontosan meg kell határoznunk, itt és most *mindennek ellenére*, a nevéen kell neveznünk: a humanizmus (e szó olyan értelmében, amelynek felismerésével a történelmi humanizmus igencsak bajba kerülne, pedig ő mindig a gondolkodás szakadását idézte elő, és számára az „ember” a szakadás, nem pedig a konszenzus gondolatát jelentette) — ezt a közhelyet nehéz lenne úgy jellemezni, mint valami mást (*mindennek ellenére...*), mint egyfajta ideológiát: vagyis mint egy olyan gondolkodást, amely nem bírál és amely nem gondolja el saját eredetét és saját viszonyát a valósághoz.

Kétségekívül még meglehetősen sokáig könnyű lesz egyetértésre jutni az „ember értelméből” szóló ideológiában. Ez a holdkőros egyetértés azonban nem hajlandó tudomást venni arról, hogy ez

egy olyan emberiség szeme láttára jön létre, amelyet régóta kétségbe ejt és kiábrándít a saját „értelmére” való felhívás, miközben ő maga úgy érzi, hogy a lehetséges világok legembertelenebbjét lakja. Ezen emberiség kétharmada számára az „ember” végeredményben tagadás: épp csak hagyják túlélni. A harmadik harmad számára pedig a saját képének elillanásától megzavarodott Nárcisz modern elnevezése. Annyi bizonyos, hogy az emberi jogokról szóló fejtegetés néha feltétlenül ellát bizonyos szükséges feladatokat a politikai vagy erkölcsi sürgősség címén. De ez nem ok arra, hogy ne vegyünk tudomást arról, amit már tudunk: az ember, akinek jogait tiszteletben tartják, olyan szabadságnak, olyan közösségnek van kiszolgáltatva, amelyet az ő értelmének nyilvánítanak — ám ez az értelem az ő számára nem megfogható. Ennek oka talán éppen abban rejlik, hogy a szabadság, a közösség, stb. be vannak zárva és be vannak rögzülve a filozófiai humanizmusba. Egy dolog az, hogy *kijelentjük* a leigázottság aljasságát, és egészen más az, hogy *elgondoljuk* az uralkodó hatalmat, amely nem egyszerűen a szolgaság megszüntetése, se nem a szolgaság ellentéte, és amely egy másik lényeket — vagy egy másik értelmet — működtet. Ez nem azt jelenti, hogy egyszerűen felhagytunk „az emberrel”, „a szabadsággal” vagy „a közösséggel”, mint ahogyan felhagytunk a gőzmozdonnyal. Ez azt jelenti, hogy nincs semmi lényeges vagy valószínűs, aminek köze lenne ezekhez az Esmékhez mindaddig, amíg teljesen fel nem derítjük zártáguk rendszerét — és ezáltal megszabadítjuk őket azoktól az értelem-lehetőségektől, amelyek szükségképpen túlhaladják a humanizmus jelentéseit.

A második következmény az, hogy a bejelentett vagy sürgetett visszatérés, amennyiben az az azonosnak a visszatérése, valójában nem annyira valaminek a visszatérése, mint inkább egy valamibez való visszatérés. Feltételezhetnénk továbbá, hogy az értelem visszatérése hasonlatos lenne Ulysseséhoz, aki nem úgy tér vissza, mint ahogyan elindult — aki például Bloom néven tér vissza, és aki saját legendáját ismételve szétrombolja azt („szétrombolja a legendáját” annyit jelent: azt mondja, létezik más mondanivaló is). Ez azonban sajátos gondolkodást igényelne a visszatérésről, az ismétlésről — a *nostos*nak és a belőle fakadó különbségnek vagy eltérésnek pontos kidolgozását igényelné. Joyce kísérlete egy ilyen kidolgozás egyik változata. Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy olyan korokban született, amikor a romantika óta és Nietzsche óta a vissza-

térés lényegét érintő többé-kevésbé közvetlen kérdésfeltevés filozófiai foglalatossággá vált. De ez a foglalatosság és következőképben a visszatérés (és talán a Nyugat és a filozófia maga is mint visszatérés) problematikájának kidolgozása teljességgel idegen azok számára, akik végérvényesen egy valamibe való visszatérést követelnek: az értékekhez, az értelemhez, Istenhez, Kanthoz vagy az Ördöghöz.

A *valamibe való visszatérés*, úgy tűnik, különös módszert feltételez. Hátrálást indítványoz, hogy aztán előre ugorhasson (hacsak nem azért teszi, hogy jobban átugorhasson ... saját kora felett). Mégsem állítanám szembe vele az egyszerű és tiszta előrehaladás képét, amely a felfedezés vagy a fejlődés által túlságosan is egyértelműen datált modellek szerint magától is időrendbe állna. Kolumbusz Kristóf, Descartes, Condorcet vagy Kant (*mindennek ellenére*) már nem a mi korunkból valók, és ma a „tenni egy lépést előre felé” a filozófia számára kétségkívül nehezen elemezhető a határozott irány és a kijelölt út fogalmaival. Valójában a *valamibe való visszatérés* az előremenés logikájának engedelmeskedik, azzal a feltétellel, hogy hajlandóak vagyunk figyelembe venni azt az esetet, amikor elvettük az irányt. Ilyenkor az ember visszatér ahhoz az elágazási ponthoz, ahol rossz irányban indult, ahol letért a helyes útról, majd ismét nekiindul, ezúttal a jó irányban. Semmi nem történt, a visszafordulás semleges vagy érvénytelen mozdulat, az igazat megvallva csak pillanatnyi: nincsen súlya a történelemben, egyszerűen csak visszaállítja azt az egyenes útra. Elegendő, ha hirtelen ráébredünk, hogy körülbelül 1795 (vagy 1580, vagy 402) óta a gondolkodás rossz úton halad, és elhatározzuk, hogy visszatérünk a kiindulóponthoz. Ebben a mozdulatban minden pozitív, ez nem meghátrálás, sokkal inkább retroaktív cselekedet: semmisnek tekinthetjük az időtartamot, és 1985-re tehetjük a helyes elindulást, amit 1785-ben elvettünk. Lényegét tekintve tehát e két időpont azonos: semmi más nem különbözteti meg őket egymástól, mint a válság és az eltérés elhanyagolható ideje. A közbeeső dátumok valójában csupán helytelen időpontok a történelemben — vagy csak a tévedés vagy a hazugság évszámai; arra szolgálnak, hogy visszajukra fordítva okuljunk belőlük.

De ilyen körülmények között vajon hol találunk majd egy valódi dátumot, egy igazi kiindulópontot a történelemben? Tegyük fel, hogy Kanttól indulunk (miután ő az, akiről a legtöbbet beszélnek

nekünk, és ezen kívül mintha már hallottuk volna a Kant olvasására és újraolvasására történő felszólítást...). Ezzel azt feltételezzük, hogy Kanttal valamiféle szakadás megy végbe és valami új kezdődik. A történelemnek mely törvénye korlátozza a Kanttól való indulást? A történelemnek mely gondolata tenne lehetővé egy ilyen törvényt? Válasz híján ezekre a kérdésekre (amelyeket egyébként még csak fel sem tesz senki), egyfelől úgy járunk el, mintha Kant kezdett volna el mindent, másfelől pedig mintha ő maga is már csak egy Eszmétől és egy Eszméhez való visszatérés lenne, amelynek ez esetben nem pontosítjuk az eredetét. A visszatérés logikája beszorult a történelembe, amelyet egyszerre tagad és fogad el, amelyet egyazon mozgással korrigál és szenved el. Ezt alátámasztja az a tény, hogy senki sem hirdeti a kereszténység előtti Ókorhoz való visszatérést (elvétve olykor mégis bizonytalan mozdulatot teszünk ebben az irányban a jog, az erkölcs vagy a boldogság kapcsán...): az eltérés túlságosan nagy; egyeseknek Isten hiányzik, másoknak a szubjektum, és mindenkinek hiányzik a szabadság és az ember küldetése. Ez annak a felismerését jelenti, hogy a visszatérésnek vannak *határai*, és hogy „valahol” létezik egy múlt, ami elmúlt, s amelyhez *viszonyítva* történt valami, és amelyhez *képest* végül is *eljutottunk* valahova. Azt azonban nem mondják meg, hol hagyta abba a múlt az elmúlást, hogy hagyja elmúlni a válságot, mielőtt még a visszatérésbe kezdene. Egy idő óta, lerázva a történelmi gondolatok igáját, elkezdtek bemesélni nekünk, hogy a múlt *egész egyszerűen nem történt meg*: nem volt Hegel, nem volt Isten halála, nem volt proletariátus és nem volt Auschwitz, vagy ha úgy tetszik, egyik sem volt.

Harmadik következmény: amiről szó van, hogy visszatérünk hozzá, az nem annyira egy meghatározott értelem, mint inkább maga *az értelem*, teljes egészében, vagy általában véve az értelem kategóriája. (Még pontosabban azt kellene mondanunk: a humanista ideológia meghatározott értelme azonnal az általában vett értelem kategóriája alá sorolódik, amelynek feladatát és tétjét magára vállalja.)

Az általában vett értelem a jelentésként értett értelem. Maga a jelentés, vagyis a „*jelentésként*” értett értelem (ami nyelvünkben és a filozófiában az „*értelem*” szó legáltalánosabb értelme) nem pontosan vagy nem egyszerűen „az értelem”: hanem az értelem bemutatása. A jelentés nem más, mint egy tényszerű (vagy érzékelhető) valóság ideális (vagy érthető: ezt nevezzük „az értelemnek”) módon történő jelenléte, e jelenlét megállapítása vagy megjelölése,



vagy méginkább, megfordítva: egy érthető meghatározottság jelenlétének érzékelhető módon történő megjelölése (ez lehet valamilyen valóság és/vagy magának a jelnek az anyagiséga). A jelentés Platóntól egészen Saussure-ig nem más, mint egy érzékelhetőnek és egy érthetőnek az összekapcsolása olyan módon, hogy ezek kölcsönösen megjelennek egymás előtt. Az értelemnek mint „jelentésnek” az értelmét a filozófia legelemibb és legállandóbb leckéje tanítja (jelöli): feltéve, hogy elfogadjuk az érzékelhetőre és az érthetőre való felosztást, a jelentés e felosztás dialektikus megoldása, és tömör megfogalmazása a következő lehetne: a jelentés a dolgoknak a szavak értelmében megmutatott értelme és megfordítva. Vagy még lakonikusabban: a jelentés *logológia* (a valóságos értelmeiről való diszkurzus, ennek tudománya és kiszámítása).

Kanti terminusokkal élve — mivel itt ezek a legalkalmasabbak és különben is a Kanthoz való viszonyunk most a tét — a jelentés pontosan az, amiben a fogalmak már nem üresek, a szándékok pedig immár nem vakok. Más szavakkal kifejezve: a jelentés az egyiket a másikban valósítja meg, és mindkettőt együtt. Úgy közelíti egyiket a másikhoz, hogy mindkettőnek megadja igazi tulajdonságát: a fogalom gondolkodik, a szándék pedig lát; a fogalom elgondolja azt, amit a szándék meglát, a szándék pedig meglátja azt, amit a fogalom elgondol. *Ily módon a jelentés az önmagába záruló struktúrának vagy rendszernek a modellje*, vagy még pontosabban: *az önmagába zárulás modellje*. A humanizmus jelentése: az ember valósága magán az „ember” jelölt idealitáson mutatkozik meg. A jelentés humanizmusa: az ember idealitása magán az érzékelhető valóságán, műveinek és/vagy jeleinek érzékelhető valóságán mutatkozik meg.

Párizs  
Szeged

Jean-Luc Nancy  
Fordította: Sári Andrea és Albert Sándor

# Gondolkodom, tehát vagyok\*

## Egy intuíció kora

Ha valami szilárdat és biztosat kell a tudományokban felállítanunk, akkor ehhez az kell, hogy a metafizika, egy abszolút kétségtelen, első igazságban olyan alapelvet fedezzen fel, mely eléggé evidens ahhoz, hogy egy mégoly kirívó érv se legyen képes megingatni, s eléggé egyszerű ahhoz, hogy valamennyi egyéb megismerés előfeltételezze, anélkül, hogy ő valamelyiküket előfeltételezné. Meghatározhajuk-e a descartes-i metafizika ezen első igazságát?

\* René Descartes születésének 400. évfordulójára

Tulajdonképpen mit is ünneplünk a filozófiai naptár e jeles ünnepén? (Mert azt, hogy nem ünneplünk, mégcsak feltételezni sem merem.) A válasz érdekében javaslom, hogy lapozzuk fel a francia Kulturális Minisztérium egyik gyönyörű kiadványát, egy gazdagon illusztrált szép kis füzetet. Ebben megtaláljuk Klodvig keresztelőjétől (476) kezdve Clément Marot (1496), Corot (1796), Lautréamont (1846) stb. születésén át, egészen André Malraux (1976) — és még sok más francia kiválóság — haláláig, minden fontosabb évfordulós „nemzeti megünneplés” részletes hazai és nemzetközi menetrendjét. Itt bukkanhatunk rá, — Jean Bodin (1596) és Jean de la Bruyere (1696) halála között, — a Descartes négyszázadik születésnapját megörökíteni hivatott kulturális, tudományos rendezvények pontos helyének és idejének felsorolására, valamint az egyik legismertebb Descartes-kutatónak, Jean-Marie Beyssade-nak a legnagyobb francia filozófust méltató soraira is. (Hadd említsük itt rögtön, hogy Beyssade professzort, a másik neves Descartes-szakértővel, Jean-Luc Marion-nal együtt, — aki szintén a Sorbonne professzora, — ez év őszén Szege-den is láthatjuk, a JATE BTK Filozófia Tanszéke által szervezett „A karté-

---

Az itt következő részlet francia eredetije Jean-Marie Beyssade: *La philosophie première de Descartes /Le temps et la cohérence de la métaphysique/* Flammarion, Paris: 1979 című mű 217–230. lapjain található. A magyar fordítást a szerző magyarázó jegyzetei nélkül adjuk. (szerk.)

A *Vagyok, létezem* látszik alkotni, a *Második elmélkedésben*, azt a fix és biztos pontot, amelyre az egész első filozófia felépül; és, mivel Descartes minden művében ez az igazság vet véget a kételyek áradásának és szolgáltatja az első láncszemet a bizonyosságok láncolatában, ezért a szubjektum, mint gondolkodó dolog tűnik az első, intuíció által megismert alapelvnek, amelyből kiindulva, dedukcióról dedukcióra haladva, felemelkedik Isten megismeréséig s annak bizonyításáig, hogy a világos és elkülönített ideák mind igazak. Ha tehát tudománynak nevezünk minden abszolút kétség-

*ziánizmus négyszáz éve*" c. nemzetközi konferencián. Alapvető műveikből mintegy „előzetesként” közlünk itt egy-egy részletet.)

Visszatérve a méltató sorokhoz, Beyssade a következőkben látja Descartes jelentőségét. Egy 17. századi fiatal francia, — írja, — azzal, hogy az algebrát a geometriával egyesíti, egyúttal helyreállítja a matematikát is. Azután, másokkal, pl. Galileivel együtt, hozzájárul a fizika megújításához, megpróbálva azt a geometriára visszavezetni, a fizikai mechanizmusokat pedig a növények és az állatok magyarázatára is kiterjeszteni. Végül, mindezt a hatalmas építményt néhány, abszolút vitathatlan metafizikai alapelvre kívánta alapozni. Ennek érdekében egymás után hozta felszínre, mutatta meg a *cogito ego*-ját, majd a végtelen fogalmát, amelyet magában talált, s legvégül a lélek és a test valódi emberré történő egyesülését. Descartes műve először is egy önarckép. Mese, vagy történet, amely a saját útját mutatja be.

Descartes, továbbá, azon kevés filozófus közé tartozik, akinek tulajdonnevét, jelzőként, melléknévként a köznyelv is használja: *kartéziánus*. Sajátos védjegye valamiféle túlzás, „extravagancia” — mint ő mondaná, de mindig az ész közönséges, megszokott, mindennapi használata érdekében. A 17. század elején hatalmas mértékben járult hozzá ahhoz a „nágy szakításhoz”, mely a tudomány és a filozófia olyan új korszakához vezetett, amelyet még mindig nem hagytunk magunk mögött: a felvilágosodás korához, amely később, — modern korunkban, — vitatottá válik.

Vallásos kultúrából szíva táplálékát, Descartes filozófiája, e kultúrát bizonyos értelemben meghosszabbítva, szakad el tőle. A tudományoknak egy őket meghaladó, rajtuk túllépő igazság-szférára törekvő alapozása persze nem a hit körébe tartozik már: a teológia Descartes-nál nem áll többé minden igazság centrumában, miként Pascalnál. A filozófus, mint ember — Descartes példája mutatja, — lehet keresztény, de a filozófia, mint a természetes ész műve, autonóm.

A tudomány fogalma maga is változékony. Modern válfajainak, Descartes szerint, egységesnek és megalapozottnak kell lenniük. Sajátos paradoxon, hogy filozófusunk, megőrizve a rendszer ősrégi fogalmát, most a matematikát teszi meg amely eddig kívül állt a filozófia épületén a tudományok egységének elvévé. Később az enciklopédisták elvetik a konstrukció „regényes” jellegét, de megtartják a módszert, ezzel pon-

telen ismeretet, minden olyan kijelentést, amelyről metafizikai bizonyosságot szereztünk, akkor, annak alapján, hogy a *Vagyok* kijelentés premisszául szolgál Isten létének bizonyítékai számára, az ateista ember tudományára kellene következtetnünk. Kétségtelen, hogy ez a tudomány a kétségbevonhatatlan *res cogitans* belső tisztázására vezethető vissza, anélkül, hogy az igaz Isten felfedezése előtt, maguknak a dolgoknak, például a lélek és a test tényleges megkülönböztetésének tudásává alakulhatna át; kétségtelen, hogy ez a tisztázás közvetlenül az Isten rajtam kívül létező formális valóságának megállapításához vezet. Ezzel szemben bizonyos, hogy időrendben korábbi, az ismeretek rendjében pedig független lenne minden Istenre vonatkozó állítástól. A *Vagyok* kijelentés így az ér-

tosan azt ítélik el Descartes-ban, ami kartéziánus benne. Ezzel nagy mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy egy bizonyos fogalmat rögzítsenek bennünk a tudományról. Ugyanakkor azt is nyilvánvalóvá és világossá tették, ami az újítónál eredetileg áthágja a józan észet.

Ez a túlzás, ez az „extravagancia” a metafizika, melyet Descartes az első filozófiának nevezett. A radikális kételkedést téve kiindulópontjával, a kartéziánus vállalkozás mindig kirángatja magát minden megfeneklésből. Ennek a kételynek támasztva neki az első elveket, ha nem is kétségbevonhatatlanná, de mégis cáfolhatatlanná teszi őket. Az az én, aki a kételkedés aktusában bizonyosodik meg önmagáról, már nem csupán az az empirikus egyén, melynek Montaigne írta le csapongó változékonyságát. Hanem ugyancsak az egész megismerés szubjektuma, amelyet rövidesen egy Descartes-tól származó latin kifejezéssel *cogito-nak*, azaz a modern, kanti vagy husserli transzcendentális filozófia alapelvének kezdtek nevezni. Szintén ez a kiindulópontja, Spinozától kezdve, az interioritás minden kritikájának. S Descartes tanulmányainak végső tárgya, a *Lélek szenvedélyei*-nek ez a „valódi embere” is még mindig az élet és a szabadság filozófiáinak szubjektuma.

Örökösei vagyunk Descartes-nak — állítja tehát Jean-Marie Beyssade. Ámde ez az örökség legalább annyira apóriákból, hiányokból, a filozófus ambícióból és bukásaiból áll össze, mint sikereiből, vagy néhány banalitásra vonatkozó általános egyvetérből. Csakis azáltal, ami örült és esztelen, „extravagáns” az elvárásaiban, akadályozza meg a kartéziánizmus az emberek „legjobb elosztott dolgát”, a józan észet, vagyis a rációt abban, hogy közhelyes előítéletekre és hamis evidenciákra redukálódjon. Magához, de maga ellen is fordulva határozza meg magát az egyén szabadnak, s állítja egyúttal önmagát a modernitás vágányaira.

Mondhatjuk-e, hogy közelebb jutottunk a válaszhhoz, s most már jobban láthatóvá vált ünneplésünk oka? Ha esetleg nem tudtál még dönteni, nem kell elsietned a dolgot, az itt következő szövegek elolvasása után is ráérsz megadni a feleletet, Kedves Olvasó. (a ford.)

vek rendszerében megelőzné az *Isten létezik* kijelentést, miközben a dolgok rendje szerint a Teremtő léte természetszerűleg előzi meg a teremtet szellem, kontingens okozat létezését.

Descartes eközben mindig is azt állította, hogy nem létezhet tudomány Isten létének kimutatása előtt. Ha az isteni igazságszeretet szükségszerűen a tudomány első igazságát alkotja, akkor nem kell-e őt megelőzően minden kijelentésnek abszolút kétségbevonhatónak lennie? Ha az *Ego a Második elmélkedésben* még ateista, akkor az én az *Ego sum, ego existo* kijelentésből nem tehetne szert a tökéletes tudomány által megkívánt metafizikai bizonyosságra. Márpedig előfordul, hogy Isten létének kartézianus bizonyítékai fáradságos odafigyelést követelnek, mely semmit nem hagy veszendőben a premisszáik közül: nem rendelkeznek egy intuitív szemlélet, egy olyan szemlélet könnyedségével, amelyet inkább csak kívánunk, semmint el is érünk, jutalomként talán egy hosszú és nehéz küzdelem végén az előítéletekkel és érzékiség elterelő hadműveleteivel szemben. A tudomány első igazsága ezek szerint zárótétel lenne, melyet el is választhatunk az érvektől, melyek igazolják. Ami egy intuícióban ténylegesen az első biztos kijelentésnek mutatkozik, az tehát nem méltó minden szempontból az alapelv elnevezésre, miközben az igazság, mely elvben egyedül nyújthatja az első alapelvét a tudománynak, ténylegesen nem adódik egy intuíció számára.

Azt szeretnénk itt majd megtudni, hogy az *Ego*, a *Cogito* és a *Sum sive Existo* közös szubjektuma, milyen módon valóságos „első alapelve” az „első filozófiának”. Elégge ismeretes, hogy Descartes szerint az első metafizikai alapelvek nem egycsapásra kínálkoznak, mint a matematikában, az elme tekintete számára: ki kell őket bontani, s a maguk tisztaságában helyreállítani. Elégge ismeretes az is, hogy a keresett első alapelv nem logikai vagy formális, mint például az ellentmondás elve: materiálisnak kell lennie, abban az értelemben, amelyben „metafizikai anyagról”, létező dologról, létező létről beszélünk. Ámde ügyelnünk kell arra, hogy, a filozófia első alapelveként, nem szorosan vett lét, hanem inkább igazság vagy kijelentés: az pedig, hogy létítéletről, és nem általános fogalomról vagy örök igazságról van szó, nem változtat semmit a tényen, hogy a tudomány ítéletek összessége, s azon, hogy az első állítás egy összetett mondatban, *Gondolkodom, tehát vagyok*, vagy legalábbis egy egész mondatban, *Ego sum, ego existo* fejeződik ki, amelyek éppenséggel igazságok vagy kijelentések, és ilyeneknek is ismerik el

őket. Úgy véljük, hogy pontosan mint ilyenek szenvednek kudarcot abban, hogy egyedül ők alkossák a tudomány megingathatatlan bázisát: mivel valami szilárdnak és bizonyosnak a felállítása a tudományokban egyet jelent az első abszolút kétségtelen kijelentés meghatározásával, ezért szeretnénk megmutatni, hogy miért nem érdemli még meg a tudomány elnevezést az az első kijelentés, amely annak, aki a gondolatait megfelelő rend szerint vezeti, megmutatkozik.

— I —

A ránkmaradt átfogó kifejtések az első filozófiáról mind ugyanazzal az igazsággal kezdődnek: én, aki gondolkodom, vagyok. A kartéziánus beszéd, addig, nem hoz fel egyetlen kijelentést sem, mint igazat: egyedül azzal a céllal használja a nyelvi eszközt és a tőle elválaszthatatlan állításokat, hogy megalkossa a kételkedésre vonatkozó érveket, hogy motiválja az elfogultságot minden gyanús ítélet felfüggesztésére. Az első *ismeretet*, amely mint bizonyos jelenik meg a gondolatait megfelelő rend szerint irányító elmének, az az első *kijelentés* fejezi ki, melynek kimondását a hiperbolikus kételyek megengedik: a filozófus annak kimondására ragadtatja magát, hogy ami annyira evidensen jelenik meg, hogy aggály nélkül fogadhatja el, mint első alapelvet. Mielőtt még kutatnánk, hogy meg kell-e tagadnunk tőle a tudomány nevet, s hogy nem hiányzik-e belőle, ami a kartéziánizmusban a tudományosságot meghatározza, vagyis a bizonyosság, hogy ezt az igazságot végtelen időn át, s minden kételkedésre okot adó érveléssel szemben változatlanul fenn lehet tartani, először is lehetséges kétértelműség nélkül kell őt azonosítanunk, egy és ugyanazon kijelentést mutatva fel a különböző nyelvi köntösök mögött, melynek leírjuk majd a természetes artikulációit.

Hogy csupán egyetlen (egy hagyományos és kényelmes rövidítést alkalmazva, amely azonban csak konvenció révén foglalja össze a kifejtett formulát) *Cogito* létezik, abban Descartes naiv olvasója sohasem kételkedhetett volna, ha, először a vita, azután meg a kommentárok, nem végezték volna el újból a megkettőzési munkájukat. Ha mindig indokolt volt figyelni a különbségekkel korrelatív formulázási különbségekre, amelyeket, a módszeres kételesen belül, már elemeztünk, akkor szükségessé vált megmutatni, hogy egy és ugyanazon igazság vet véget egy különbözőképpen bemutatott és egyenlőtlenül végrehajtott kételynek. A francia for-

mula, *Gondolkodom, tehát vagyok*, amelyet Descartes elsőként ajánlott, a közönség pedig gyorsan, mint az új metafizika sajátosságát fogadott el, szolgál számunkra vezérfonálként. Descartes, kevésbé lévén szörszálhasogató, mint magyarázó, soha nem tagadja meg; sőt, újrafelvételét mindig elfogadja annak az eljárásnak a jelölésére, amelyet nyelvileg különböző formában hajtott végre. Két szöveget idéznek gyakran, hogy egy közvetlenebb, vagy mélyebb *Cogito*-t állítsanak a *tehát* kötőszó miatt látszólag deduktívabb francia formulával szembe; érdemes megjegyezni, hogy szerzőjük semmilyen különbséget nem észlelt bennük a hagyományos formulázáshoz képest. Nem csupán azért, mert a *Második elmélkedés* szövegében csak azzal a feltétellel együtt hozakodik elő a *Vagyok, létezem* kijelentéssel, amely azt „szükségszerűen igazza” teszi, tudniillik, hogy kiejtem, vagy felfogom az elmémbe: hanem, mert olyan nyira elfogadja az időbeli viszony logikai függőségi viszonyként történő kifejtését, hogy Gassendi *Sürgető kérésé*-re úgy fog válaszolni, mintha 1641-ben ugyanazzal a formulával élt volna, mint 1637-ben. S magában a levélben, amelyben az első metafizikai igazság intuitív jellegét az okoskodás munkájával, valamint az érvelés gyakran csődöt mondó gépezetével a legnyomatékosabban állítja szembe, még mindig „ennek a kijelentésnek: *Gondolkodom, tehát vagyok* igazságáról” beszél. Nem húzhatnánk jobban alá, hogy a két kijelentés, a főmondat, vagy zárótétel *Vagyok*, valamint az alárendelt mondat, vagy előtétel *Gondolkodom*, logikai artikulációja mellérendelő kötőszókkal (mint *ergo*) vagy alárendelő kötőszókkal (mint *si*, *quoties*, *quamdiu*) evidenssé téve, semmiben sem mond ellent ama közvetlen intuíciós jellegnek, amely az első igazság példaszerű bizonyosságát biztosítja. Ha még Descartes-nál is kartéziánusabbak akarunk lenni, s el akarjuk távolítani azokat a kauzális formulákat, amelyek eltorzítanak az egyszerű létítélettel jobban kifejezésre juttatott ontológiai tapasztalatot, akkor úgy tűnne számunkra, hogy a kartéziánus evidencia egyik fontos jellemzőjét veszítenénk el, a hely vagy a rend jelenlétét az egyszerűségeen belül.

Az első igazság kimondja, ami evidens módon szükségszerű viszonyként jelentkezik egy kétségtelen, mert közvetlenül észlelt tény, aközött a tény között, hogy gondolkodom, és e tény által engedélyezett állítás között, hogy létezem. Megtaláljuk, Descartes valamennyi kifejtésében, legelőször és legfőképpen, azt a létítéletet, amely egy Én individualitására vonatkozik, de azt valamit is, mint

premisszát, ami logikai, sőt, pszichológiai vagy kronológiai előzményként szolgál a számára. Egyetlen mondatra redukálva az első igazság így hangzik: *Vagyok, vagy, létezem*. Ám ahhoz, hogy a tudomány rendszerében mint kétségtelen ismeret foglalhasson helyet, nem elég a néma tapasztalat, vagy a kapcsolat, hanem ítéletre van szükség, még hozzá igazolt ítéletre. Másfelől, mivel létező dolog, nem pedig lényeg ismerete, az első igazság, Énként vagy *Ego*-ként határozva meg a szubsztanciát, amelyről állítom, hogy létezik, és megtagadva, hogy a gondolkodó én kontingens figuráján keresztül kösse a gondolatokat egy másik szubsztanciához, amelynek én csak a módusza lennék, a létezés szintjére viszi át az énnek mint individuális szubsztanciának egy olyan meghatározását, amelyet először abban a tapasztalatban fedezek fel, melyet tapasztalok, azt a tapasztalatot, hogy *én* gondolkodom. Ugyancsak, mivel az első igazságot nem lehet, csonkítás nélkül, egyetlen mondatra visszavezetni, ezért mindig elkíséri a feltétel, amely őt ismertté teszi: a szubsztancia, amelyet sohasem észlelünk közvetlenül, cselekvései vagy módusai közvetítésével adódik, s ugyanúgy, ahogyan a szubsztanciát legfőbb attribútuma nyilvánítja ki, a létítélet is abból a kétségtelen tapasztalatból következik, hogy gondolkodom. Ezzel olyan szükségszerűsége tesz szert, mely felhatalmaz rá, hogy egy „reflektált” vagy „bizonyítással megszerzett tudomány” első ítéletévé tegyük. Létítélet és a szubjektum individualitása egyrészt, egy eme ítélet által előfeltételezett feltétel jelenléte, és hipotetikus-deduktív szükségszerűsége másrészt, e négy jellemző biztosítja az első igazság azonosságát a különböző kifejtéseken keresztül.

### A létítélet: *Vagyok*

„*Vagyok, létezem*: ez bizonyos.” Az első igazság, a matematikai igazságoktól eltérően, egy dologra, vagy, ha a kifejezés még mindig kétértelmű, mivel a matematikai lények is nevezhetők dolgoknak, azzal szemben, ami semmi, egy létező dologra vonatkozik. Azt a roppant szigorú megkülönböztetést a létező megismerése, valamint a lények közti viszonyok megismerése között, amelyet Descartes az *Alapelvek* első részének 48. és 49. cikkelyében fog kifejezni, már az *Értekezés a módszerről* negyedik részében is felhasználta, hiszen ott, a skolasztika kifejezéseivel szabadon élve, azt kutatja, hogy melyek azok a lények, amelyek léteznek: megállapítja sa-



ját létezésének bizonyosságát, ellentétben a testek létezésének bizonytalanságával, kivezető utat talál, Isten ideájának tekintetbe vételével, a létezés szolipszizmusából. Ámde pontosan azért, mert a létezők kutatása egyáltalán nem mond ellent az igazság elérésére vonatkozó tervnek, s mert a tudománynak egymásba lehet, és egymásba is kell fonnia dolgokat valamint általános fogalmakat, amelyek két, egyaránt a megismerésünk körébe tartozó komplementáris fajtát alkotnak, a *Vagyok* létítélet a világosságát és az elkülönítettségét egy olyan formális alapelvtől kölcsönzi, amely a kartéziánizmusban egy maxima vagy egy örök igazság példáját fogja alkotni: *a gondolkodáshoz létezni kell*. Annak az igazságnak az ereje és az eredetisége, amelyet a filozófia első alapelveként fogadunk el, egy közvetlen tapasztalat (amelyre az *Én* személyes névmás utal), s egy, a *tehát* kötőszóval kifejezett általános fogalom közötti szolidaritással függ össze. A második nélkül a *Cogito* nem emelkedne a metafizika méltóságára, és a *Szabályok* korában már észrevett két intuíció, nyelviileg egymás mellé helyezve, csak egy „régí mondást” alkotnának. Megfordítva, egy kétségtelen tapasztalatra való alkalmazásuk nélkül, az általános fogalmak, amikor az elme megelégszik azzal, hogy a segítségükkel kösse össze az ideákat, amelyeket magában talál, nem vezethetnének egyetlen létítülethez sem, hacsak nem annak az *a priori* bizonyítéknak a kivételes esetében, hogy Isten létezik. A valóságos léttel, amely hozzátartozik a matematikai lényegekhöz is, az aktuális létezésre kell szembeállítani, amely hozzátartozik a fizikai tárgyakhoz, csakúgy, mint Istenhez vagy a lélekhez. Olyan létezés, amelyet természetszerűleg hajlamos vagyok a térbeli létezésre visszavezetni, mintha az aktuális, és a gondolkodáson kívüli létezés azonos dolog volna a fizikai világban való létezéssel. Olyan létezés, amelyet megtanulok a térbeli létezésről eloldani, mivel létezésemet egy olyan időben állítom, melyben tagadom, hogy egyetlen világ, egyetlen hely is lehetne, ahol léteznék, vagyis, kétségtelenül, egy gondolkodásomon kívüli és a világon belüli létezés, ámde a szó eredeti értelmében, s még azelőtt, hogy ez a világ térbeli világ lenne.

Ha, a metafizikában, egy létítület hozza létre az első igazságot, akkor ez már magában foglal egy lényeg-meghatározást is, s nem a csupasz létezésre vonatkozik. Ha különbségnek kellene lennie, még ha csak ideiglenesen is, a két kijelentés között, *hogy vagyok*, és, *hogy gondolkodó dolog vagyok*, ha át kellene mennem az egyiktől, az először megismerttől, a másikkhoz, a később megismerthez, akkor

meg kellene egyezni abban, hogy a gondolkodás állítása későbbi az én állításánál, s még alá is van rendelve neki, és abban, hogy — mivel az igazi logika törvényei szerint egyetlen dologtól sem szabad soha azt kérdeznünk, hogy az-e, amiről nem tudjuk először, hogy ő-e az, — felhozzuk, a *Második elmélkedésben* a metafizikai eljárás nem tartja tiszteletben a logika rendjét. Descartes-nak azonban mindig gondja van arra, hogy még mielőtt a létezését állítaná, egyik attribútumával pontosan meghatározza a szubjektum természetét, olyan attribútum révén, amelyről később, a megismerés előrehaladása által majd felfedezzük, hogy éppen ő a legfőbb attribútum, amely azonban rögtön megengedi a létezni ige szubjektumának kétértelműség nélküli azonosítását: mert minden attribútum, ugyanakkor, amikor elég ahhoz, hogy felismertesse velünk a szubsztancia létezését, többé-kevésbé azt is megismerteti velünk, hogy a szubsztancia micsoda, mi a lényege vagy a természete. Csak akkor indokolt az *Ego* névmást a létezni ige szubjektumává tenni, ha egy előkészítő elemzés, vagy legalábbis egy vonatkozó mellékmondat mint személyes szubjektumot határozta őt meg. Kétségtelen, hogy a *Gondolkodom* mondat soha nem volt külön, és elsőként tételezve, az is kétségtelen, hogy a lényeg kérdése a létezés állítása után következik. Ámde új kérdésként bukkan-e elő, vagy pedig a tisztázás igényeként? Ha önmagamnak, mint gondolkodó dolognak a meghatározása, egy újabb, a metafizikai eljárás rendje szerint második kérdésre adna feleletet, akkor bizonyos, hogy a válasz erre az újabb kérdésre, helyességétől vagy hamisságától függetlenül, szigorúan véve semmit sem változtatna az első létállításom igazságán. Márpedig Descartes kifejezetten az ellenkezőjét mondja: az állítás, hogy vagyok, kezdettől fogva magában foglalja az állítást, hogy gondolkodó dolog vagyok, mivel létezni, és dolognak lenni, itt szinonim kifejezések, s mivel észrevettem, hogy gondolkodtam ugyanakkor, amikor a létezésemet állítottam. Valójában, ha át kell mennem lényegemnek egy pontosabb meghatározásához, akkor azért, mert, már gondolkodó dolognak tudva magamat, még nem figyeltem fel arra, hogy *csak* mint gondolkodó dolgot ismerem magam: ha nem ügynék erre, akkor kísértést éreznék hasznot húzni első győzelmemből a kételkedés felett, hogy egy csapásra ismét bevezessem valamennyi régi nézetemet, becsúsztatva az egyetlen biztos ismeretemet, az *Ego sum* *Ego*-jába tévedéseim vagy naivitásaim egész múltját. Az új kérdésre, amely kevésbé kérdés, mint inkább tisztázásra történő felhívás, a válasz nem az lesz

majd: *Gondolkodó dolog vagyok*, amit már ismerünk, hanem inkább az, hogy *dolog, amely gondolkodik, vagyis olyan dolog, melynek egész lényege (ahogyan ekkor ismerem) a gondolkodásban áll*, vagy inkább *dolog, amely gondolkodik, azaz, amely kételkedik, felfog, akar stb.* A gondolkodás állítása nem későbbi az én állításánál, hanem először is csak az énnek kizárólag a gondolkodó énrre történő korlátozása, majd ezen gondolkodó énnek a saját módusjai differenciált totalitásában való kibontakozása.

A *Vagyok* ítéletben, az első igazságban, mely megjelenik annak, aki a gondolatait kellő rendben vezeti, már benne foglaltatik a gondolkodás eredeti fogalma, melynek egzisztenciális célzatát a későbbi szövegek majd alá fogják húzni. Kettős művelet jön létre egyidejűleg, amely az első ítéletben végződik: ugyanakkor, amikor az én gondolkodó természetként határozza meg magát, a gondolkodás eredeti, általánosabb fogalma, — mivel megfelel a többi teremtett szellemnek, sőt, Istennek is, — az én egyedi esetemre nyer alkalmazást. Ha ez a gondolkodás el lenne szigetelve, s csak önmagáért vennénk szemügyre, akkor el lenne vágva minden létállítástól, egy *Gondolkodom*-ban fejeződne ki. Ámde Descartes-nál soha nem ez a helyzet.

Hobbes egyedüli kérdése, melyet Descartes gondos válaszra méltatott, nyilvánvalóvá tette ezt a pontot. „Az angol”, a *Létezem* kijelentést erőteljesen megkülönböztetve a *Gondolkodom* kijelentéstől, elismerte, hogy az első megismerése a második megismerésétől függ, azaz, hogy először is feltételezi azt, és, hogy szükségszerűen belőle következik. Ámde ellenvetését a *Gondolkodom* kijelentésre vonatkoztatta. Úgy tűnt számára, hogy fellépett ettől a pillanattól kezdve, a tetteknek, a gondolatoknak, a szubjektumukhoz, az Énhez való átmenetében, egy olyan alapelv, amelyet Descartes csak később, a *Gondolkodom*-nak a *Vagyok*-hoz való átmenetében magyaráz meg, az az alapelv, hogy a semminek nincsenek tulajdonságai, s hogy minden tulajdonság egy szubsztanciát követel meg: csakis azért vagyunk kénytelenek bevallani, — mert nem haladhatunk, cselekvésről cselekvésre, vágy móduszról móduszra visszafelé, s mert egy gondolkodás nem lehet szubjektuma egy másik gondolkodásnak, — hogy én gondolkodom, visszamenve ily módon egy szubsztanciához, azaz, egy anyaghoz, olyan anyaghoz, amely Hobbes számára mindig testi. Márpedig, Descartes a válaszában, nagy gonddal, két típusú szubsztanciát vagy metafizikai anyagot különböztetve meg, s nyitva hagyva a lehetőséget egy szellemi szubsztancia szá-

mára (melynek a testtől való reális különbségét a *Hdtdodik elmélkedés* fogja majd kimutatni), nem tanúsított semmiféle figyelmet a *Gondolkodom* és a *Vagyok* közötti különbség iránt. Teljesen egyetértve Hobbes-al, hogy minden cselekvéstől a szubjektumához, a gondolkodástól pedig a gondolkodó dologhoz kell visszamenni, továbbra is fenntartás nélkül azonosította a *Gondolkodom*-tól a *Vagyok*-hoz vezető eljárást azzal a mozgással, amely a gondolatokat egy szubsztanciához, ahhoz az énhez kapcsolja, amely őket gondolja. Hobbes egymás mellé helyezett két érvelést, amelyeket gondosan megkülönböztetett: tudom, hogy vagyok, mert tudom, hogy gondolkodom, vagy, gondolkodó vagyok, és, hogy „az, ami gondolkodik, nem lehet semmi”; tudom, hogy gondolkodom, vagy, gondolkodó vagyok, mert „éppúgy nem foghatunk fel egyetlen cselekvést sem a szubjektuma nélkül, mint ahogyan gondolkodást sem gondolkodó dolog nélkül”. Ez a második mozgás egy gondolkodó dologhoz vezetett, amelyről nagyon is elképzelhető volt, hogy nem egy Én, többet érne, hogy megfogalmazzuk, azt mondani, hogy *Ez gondolkodik*, mint azt, hogy *Én gondolkodom*; az első érvelés megállapította „e dolog” létezését, amely miért is ne lehetne a testem. Ámde Descartes, miközben egyetlen érvelésbe gyúrta össze ezt a kettőt, egy hamis idézetet gyártott, amelyet azután helyeselt: „Minekutána (Hobbes — a ford.) igen helyesen mondja, hogy *nem foghatunk fel egyetlen cselekvést sem a szubjektuma nélkül, mint ahogyan a gondolkodást sem egy gondolkodó dolog nélkül, mert a gondolkodó dolog nem lehet semmi.*” A pontatlanság nyilvánvalóan onnan ered itt, hogy Descartes számára ugyanaz a mozgás fejeződhet ki, mint a lényegem meghatározása kiemelve, egy *Gondolkodom*-ban, vagy torkollhat, mint a létezés meghatározása kiemelve, egy *Vagyok*-ba.

Mivel az első igazság a gondolkodó aktust mint egy Én aktusát határozza meg, ugyanakkor, amikor a gondolkodó szubjektum létezését individuális létezőként, és, mivel az első igazságot meglehetős hűséggel egy *Én vagyok az, aki éppen gondolkodom*-mal lehetne megfogalmazni, ezért bizonyos, hogy igazolásra szorul, főként, amikor képzelésről vagy érzésről van szó. Ez az igazolás valójában adva van, és az érvényesség-feltételt alkotja a megismerés szférájában ama állítás számára, hogy gondolkodom.

Párizs  
Szeged

Jean-Marie Beyssade  
Fordította: Dékány András

# Tanulságok

## 30. § Tanulság: a SZABÁLYOK státusza Descartes életművében

Arra kell tehát a *Szabályok* átfogó elemzéséből következtetnünk, hogy módosuláson, éspedig jelentős módosuláson megy keresztül Descartes korábbi gondolkodáshoz fűződő viszonyának szokásos tematizációja. Nem csupán arról van szó, mint Gilson, Hertling és mások már kimutatták, hogy a sajátosan descartes-i fogalmakat az eredetileg skolasztikus mezőből kiindulva, abban a kritikai újrendezésben kell olvasni, amiből erednek; hanem főként egy közvetlen és transz-historikus (ezáltal még jobban historiális) viszonyt kell feltennünk az arisztotelészi fogalmakhoz és szövegekhez. Ez a következőt jelenti: az újítás, amellyel Descartes a metafizika modernségét elgondolja, pontosan csak egy olyan *continuum*-on belül lesz érthetővé, amelyben a fogalmak topikájának és tematikájának állandónak kell maradnia, hogy az ő felforgatásai, megfordításai és kritikái láthatókká váljanak. Persze, egyszerre tennénk karikatúraszzerűvé és elgondolhatatlanná azt a radikális felépítést, amelyhez a *Szabályok* folyamodik, ha a gondolkodás történetében abszolút kezdetként interpretálnánk; mert a gondolkodás csak annyiban enged meg történetet, amennyiben e közvetlen befolyásokon, a kö-

\* Jelen fordítás francia eredetije Jean-Luc Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes / Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les REGULAE /* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1981. című mű 179–184. lapjain található. A szöveget itt is a szerző magyarázó jegyzetei nélkül adjuk *A Regulae ad directionem ingenii*-ből vett idézeteket az alábbi kiadás alapján közöljük: *Oeuvres de Descartes* (publikées par Charles Adam et Paul Tannery) Tome X. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1986. Marion eljárását követve a zárójelben szereplő első szám mindig az oldalszámot, a második a sorok számát jelenti. (a szerk.)

zeli forrásokon túl, alapvető marad számára az a legnagyobbaknál szüntelenül működő újrafelvétel, amely a gondolkodás kibontakozásait ugyanabban a topikában és ugyanabban a kérdésben tartja fenn. Descartes csak azért áll szemben Arisztotelésszel, és csak azért „haladja meg”, mert a mélyebb alapokat tekintve, radikálisan megegyezik vele.

Így könnyebben magyarázzuk meg magunknak a *Szabályok* egyes olyan fejtegetéseinek idegenségét, melyeknek már soha nem lesz visszhangjuk Descartes későbbi gondolkodásában. Ez valójában azért van így, mert az arisztotelészi témákkal kapcsolatos szisztematikus állásfoglalás Descartes-ot a saját diskurzusának a tulajdon fogalomalkotásán kívülre telepítésére kényszeríti; és olyan alkalmi fogalmak készítésére is, amelyek azzal a kizárólagos szándékkal épültek fel, hogy megengedjék ennek vagy annak az arisztotelészi fogalomnak a kritikai vizsgálatát. A *humana (universalissima) sapientia (I. Szabály)* például azért avatkozik be, hogy megfordítsa a tudományok fajták szerinti megkülönböztetését, azután azonban rejtve marad. A *Mathesis Universalis*, amelyet az egész kartéziánus *corpus*-ban egyedül csak a *IV. Szabály*-ból ismerünk, csupán arra törekszik, hogy feleletet adjon, felemelve azt az igazságához, Arisztotelész, Jamblikosz és Proklosz „közönséges matematikájára”. *Inductio, felsorolás*, csak azért csatlakoznak, kommentálás formájában, a *series*-hez (sajátosan descartes-i fogalom), hogy lehetővé tegyék neki a szillogizmus kiküszöbölését, és tisztségének betöltését. A lélek képességeinek elemzései (*XII. Szabály*) nem a kartéziánus gondolkodás egy ideiglenes és bizonytalan állapotának a kövületét konstituálják, hanem az *idea* (képzet, tudati tény) javára történő kritikai visszanyerését annak, ami, Arisztotelész szerint, lehetővé tette a léleknek, hogy fedésbe kerüljön az *eidosz*-szal (mint a dolognak a maga lényegében való láthatóságával); ez a konfrontáció biztosítja egyedül a lélek utólagos eltűnésének feltételeit: a *mens*, később, képes lesz majd arra, hogy ne függjön a *psyche* arisztotelészi topikájától, mert előzőleg ez az utóbbi, az *idea*, nem pedig az *eidos* javára felfogva, elveszített már minden kényszerítő megfelelést, hogy csak felesleges bonyodalomnak tűnjék. A „gondolkodás mozgása” (*motus cogitationis*) nem igen fordul elő a *Szabályok*-ban, hiszen egyedül csak a szabályok vállalják, a *mi/dianoia* viszsonnyal szemben, egy olyan páros konstruálásának feladatát, mely egybefogná az „intuitív” és a diszkurzív gondolkodást. Mindezek-

ben az esetekben, de több más esetben is, az alkalmi fogalmak az őket életre keltő arisztotelészi összevetések függvényében bukkannak elő. Minthogy azonban ezek az összevetések döntenek ténylegesen az egész descartes-i gondolkodásról, ezért az ítéleteik alapvetőek maradnak a számára, mégha el is halványodnak, vagy eltűnnek egyes megfelelő fogalmak. Ily módon az *intuitus*, az egyszerű természet, a *series* ítéletei, amelyek döntő jelentőségűek a *Szabályok*-ban, ámde meglehetősen diszkrétek a későbbiekben, azért még nem kevésbé, sőt, inkább architektonikusak a kartéziánus gondolkodás számára a maga egészében. *I. Tanulmány: Fogalmainak a furcsasága tehát az arisztotelészi témák topikájához fűződő kritikai viszonyulásukból kerül bele a „Szabályokba”.*

Ezt a kétértelmű, s úgyszólván kitelepített viszonyt a *Szabályok* mégis elrejt, amennyiben a tulajdon státuszát elhallgatja. Valójában, ha „a *Szabályok* semmilyen ... metafizikai nyomot sem tartalmaz” (Alquié), akkor, először is, azért nem, mert kifejezetten még csak fel sem veti, hogy arisztotelészi olvasata egy csapásra, magánál a ténynél fogva, metafizikai helyzetbe hozhatná őt. Csakugyan figyelmenreméltó, hogy Descartes nem metafizikai tézist állít szembe metafizikai tézissel. Megelégszik azzal, hogy metafizikai témákat *episztemológiai*lag hatékonyabb eljárásokkal helyettesítsen, és sem a metafizikai témák belső érvényességét, sem a saját legitimitását nem vitatja szemtől szembe: egy „igaz”, de hatástalan metafizikai diskurzusnak, egy hasznos és működőképes episztemológiával való helyettesítése. Ily módon — a szándékosan létesített — episztemológiai szféra nem is annyira kritizálja, mint inkább megkettőzi a dolgok rendjét, „még azok között a tárgyak között is, melyek nem követik egymást természetszerűleg”. Így (az episztemológiai) szériális abszolútumként bevezetett kifejezésekről (metafizikailag) mindig elismerjük, hogy „a természetük, relatíve, valóban *vere*” (384, 4). Így különböztetjük meg az egyszerű természeteket egyszerűsítéssel, mely nem tagadja, hogy magában véve, (metafizikailag), a „valóságosan létező” dolgok egy *más* körülhatárolást követnek (413, 3). Így az általános redukció az érthetőségi „dimenziókra” nem leplezi önmaga előtt a távolságot, — amelyet pontosan a saját episztemológiai megfelelőjével hidal át, — a fiktív dimenzió (episztemológiai modell), és aközött a dimenzió között, amely „reális alapon” nyugszik (ld. 404, 24–25 stb.) Általánosabban megfogalmazva, a *Szabályok* nem annyira metafizikai témákat kritizál, másokkal,

amelyek a helyükbe lépnének, mint inkább megkettőzi őket „feltételezésekkel”, vagy „összehasonlításokkal”. Ez utóbbiak nem a dolog természetének a napvilágra hozását célozzák (412, 13, 7 stb.), hanem mellőzik ezt, hogy annál jobban megismerjék, egy vagy több, megfelelő modell konstruálásával, a hatékony tulajdonságait.

*II. Tanulság: A „Szabályok” elítélődése tehát az arisztotelészi gondolkodástól, a metafizikai témák „kritikája” helyett, az episztemológiai modellek építése révén történő megkettőzésükkel és eltörlésükkel függ össze. A metafizika hiánya, radikálisabban szólva, a dolog természetéről folytatott vizsgálódás eltávolításává válik, egy tisztán értelmi foglalatosság javára.*

Egy jelentős instabilitás sújtja tehát a *Szabályok*-at: csak episztemológiailag veszi újra elő a metafizikai témákat, amelyeket, ezenkívül, ennek az új gondolkodási módnak megfelelően módosít. Itt sincs tehát tisztában a saját státuszával. Csakúgyan, a dolognak objektummá történő derealizációja, amelyet kibontakozni láttunk benne, kétségtelenül megenged egy konstruált tudást; ámde a tudás súlypontja ezzel a dologból az *ego*-ba tevődik át. Márpedig a *Szabályok* semmiképpen sem dolgozza ki ennek az *ego*-nak a státuszát. Sőt, mi több, nem is képes rá; az én csak kölcsön vett neven: „emberi bölcsesség” (360, 8), „értelem” (368, 9; 396, 4; 418, 9, 14; 419, 6–7 stb.), „elme” (*mens*, 360, 19; 398, 16; 448, 15 stb.) játszik benne szerepet. Az *ego* egyébként soha nem jelenik meg a saját nevéen. Mégpedig egy tudományos motívumnál fogva nem jelenik meg: a *Szabályok* tisztán episztemológiai játékában az *ego* leplezi önmaga előtt saját méltóságát, mint végső és egyetlen hivatkozási pont (378, 1–2, *Mathesis* néven), lehetővé teszi ugyan a tudományt; ámde a tudomány alapját biztosítva, önmaga meg kell, hogy előzze, s ki kell, hogy vonja magát alóla. Valóságosan is fel kell még fedeznie saját metafizikai méltóságát, mint a tudomány alapját és elégséges okát. A *Szabályok*, saját episztemológiai játékától elbűvölten, nem méri fel világosan sem a metafizikai helyzetét, sem pedig lelőhelyét az *Ego*-ban.

*III. Tanulság: Az alapelv, mint episztemológiai „ego”, anélkül működik, hogy önmagát mint metafizikai „Ego”-t értene meg: a „Szabályok” nem ismeri az alapját, és az alapjának hiányán nyugszik.* — Viszonya ezért az Elmélkedésekhez, e hiánynál fogva, döntővé válik.

E viszony félreértésekre ad alkalmat. Mert ha, minden kétséget kizáróan, „a módszer és a metafizika viszonyát vizsgálva, azt látjuk,



hogy ez a két diszciplína mennyire szorosan kötődik egymáshoz, s hogy közös gyökerük a *cogito*-ban található” (Hamelin), akkor főképpen nem szabad őket összekevernünk, „bőségesen” tételezve fel „metafizikát” a *Szabályok*-ban, azzal az ürüggyel, hogy „egy nagy csomó metafizikai fogalmat” veszünk észre benne. Mert a metafizikai témák tényleges jelenléte semmiképpen sem elegendő annak bizonyításához, hogy következetes metafizikai elmélkedés zajlik. Csakugyan, amikor az *Elmélkedések* témái itt megjelennek, akkor egymáson kívül maradva helyezkednek el, anélkül a belső összefüggés nélkül, amely minden szeriális érthetőség lényegét alkotja. Ily módon:

a) A *cogito* és a létezés említése (III. Szabály, 368, 22) egymás mellé helyezi őket egy egyszerű felsoroláson belül, anélkül, hogy bármilyen logikai kapcsolatot vezetne ide be.

b) „Vagyok, tehát Isten létezik” (XII. Szabály, 421, 29) csak mint annak a tomista bizonyítéknak a különös esete jelenik meg, amely Isten létezését a teremtett kontingenciájából (vagy az ok-okozat viszonyból) kiindulva bizonyítja: a végtelen és a (nem) tökéletesség fogalma valójában teljesen hiányzik.

c) Szókratész kételye, amely valamilyen bizonyosságot előfeltételez (XII. Szabály, 421, 19 = XIII. Szabály, 432, 24–27), nem koncentrálna az *ego*-ra, hanem csak „valamit” általában (*boc*, 421, 20 és 432, 27) nyújt nekünk bizonyossággént. — Figyelemreméltó, hogy semmilyen szükségszerű kapcsolat sem fűzi össze az anyagilag mégis már számbavett tagokat, s hogy ezek tökéletesen el vannak választva. A tényleges metafizikai témák nem illeszkednek még érthetőségi sorra. — Megfordítva, furcsamód a *Szabályok* nem fognak hiányozni az *Elmélkedések*-ből: ha ez utóbbinak a metafizikai témái és tézisei radikálisan túlhaladják az előbbinek a szabályait, mégis lehetséges marad bennük, mintegy vízjelként, egy *series* struktúráját kiolvasni (ahogyan az *Előszó* kifejezetten említi); ráadásul, megengedhetőknek tűnik, hogy a mozzanataikat kölcsönösen megfeleltessük egymásnak, egy különbséget leszámítva, — magához a metafizikai szigorúsághoz való átmenetet. Ily módon:

a) Első elmélkedés és II. Szabály: a valószínű eltávolítása kétségbevonássá, majdnem metafizikai túlzássá válik;

b) Második elmélkedés és III. Szabály: a biztos *experientia* helyének és eszközeinek felfedezése a megingathatatlan alap (*inconcussum quid*) felfedezésévé válik, ez utóbbi pedig metafizikailag mint az *Ego* tárul fel;

c) *Harmadik elmélkedés és IV. Szabály*: az evidens tudás egyetemes kiterjesztése az evidencia egyetemes garanciájává válik, miközben metafizikailag mint az Isten végtelenségé tárul fel;

d) *Negyedik elmélkedés és VIII., XII. Szabály*: a hamisság az összetételben, az igazság az egyszerűen felfogó értelemben található, a tévedés tehát az értelem határaiból származik, amelyeket itt metafizikailag mint emberi végességet fogunk fel, az egyértelmű akarat végtelenjében;

e) *Ötödik és Hatodik elmélkedés és XIV, XII. Szabály*: a fizikai világnak a kiterjedés terminusaival történő tárgyalása, az absztrakció (a fizikai létezők matematikai lényegének létezése) jogosságának kérdése nincs metafizikailag tételezve, csak a második esetben. Nem azonosságról, sem nem hasonlóságról van szó, amit egy többé-kevésbé jelentős kimunkálás megkettőzött volna; ellenkezőleg, a *Szabályok* és az *Elméltedések* tematikus, valamint topikai közelítései csak annál jobban aláhúzzák a kérdésfeltevés áthelyeződését: a kérdésfeltevés az episztemológiai érvényességtől a megalapozás metafizikai keresésére helyeződik át. A tudomány elméletének minden mozzanata felemelkedik a végtelenhez, vagy inkább, a végtelenségig foglya a tulajdon játéknak, s az alapjára, vagy alapjának a hiányára van vissza utalva. A *Szabályok*-at tehát a tehetetlenség jellemzi, hogy megértse önmagát; épp annyira az, hogy nem méri fel a metafizikát, amelyet episztemológiailag megkettőz (Arisztotelész), mint az, hogy nem tárja fel a saját menetének minden időpillanatában hallgatólagosan jelenlévő megalapozás kérdését (*Elméltedések*). *IV. Tanulság*: A „*Szabályok*”, öntudatlanul, két, kifejezetten metafizikai diskurzus között marad, és elitkolja maga előtt episztemológiájának metafizikai mēllőságát, horderejét és kockázatát.

Ez a kettő-közöttség, ahol a módszer elhelyezkedik, arra kötelezi a *Szabályok*-at, hogy önmagán kívülre lendüljön. Csakugyan, a módszer „nem 'módszertanilag', mint a kutatás és a keresés módja, hanem metafizikailag értendő meg, mint út az igazság lényegi meghatározása felé, mely kizárólag az ember hatalma által alapozódhat meg” (Heidegger). Szükségesebb lévén a dolgok igazsága számára maguknál a dolgoknál (mint ahogyan a *IV. Szabály* címe is, 371, 2–3, erre enged következtetni), a módszer biztosítja az elme számára az egyetemes evidenciát; vagy inkább, az emberi elme a módszer révén biztosítja azt a maga számára. Márpedig, ha a módszer már a *Szabályok*-tól kezdve működik, és a sikereitől gyarapodva halad előre

a *Módszer kísérletei*-ig, akkor elgondolatlan marad az elme, melynek számára a módszer nyilvánvalóvá tesz, s amelyen a módszer, mint a saját alapján, nyugszik. A megnyilvánuló tárgy elégséges volta annál inkább aláhúzza az emberi elme elégtelenségét, amely nem gondolja még magát valamennyi objektum szubjektumaként — mert még nem reflektálódik magára, mint *Ego*-ra. A tudomány hiányossága tehát nem a tévedésben áll, nem is a tárgy megszerzésére való képtelenségében, hanem minden megalapozás erőtlenségében erre a sikerre. A tárgyról való beszéd a tudás bizonyosságán belül keletkezik, — bizonyosság, felismerés, rendezés, melyeket egy olyan szereplő hajt végre a dolgokat saját tárgyaivá tevő nyers fénykörön kívül, aki még nem látta önmagát. — A kijelentés, hogy az örök igazságok egy isteni teremtéstől függnék, először is, és főképpen, nem jelenti azt, hogy vitát nyitunk a kontingenciájukról, vagy a szükségszerűségükről, mint ahogyan túl sok fejtegetés erre enged következtetni. Descartes ezzel azt tételezi, hogy azok az igazságok, amelyek a tudás tárgyainak megalkotását lehetővé teszik, nem vésődhetnek be, mintegy kívülről, az isteni értelemben, mivel először is nem vésődnek bele a miénkbe; valójában a matematikai igazságok kínálják az első tárgyakat, s teszik lehetővé tudásunk többi tárgyának megérthetőségét; s ahelyett, hogy megalapoznának, inkább megkövetelnek, mint minden objektum, egy alapot a tudás szubjektumában. Az örök igazságok teremtése, mivel Istenben egybeesik értelem és akarat, úgyszólván materializálja objektum-státuszukat egy abszolút szubjektummal szemben, amelyhez nem „kapcsolódnak szükségszerűen”. Az örök igazságok teremtése: az igazságok objektumok maradnak; az isteni értelem számára örök igazságok, és, legalábbis a miénk számára, származékos igazságok. A megalapozás tehát nem az objektumokban áll, amelyek világa meseszerű marad, ha nem találja meg, az objektumok alatt, az előfeltételezett *Ego*-t. Az örök igazságok teremtéséről szóló tanítás, ahelyett, hogy ideiglenesen és külsődlegetesen bukkan fel, kötelező momentumnak bizonyul az objektum létéről folytatott elmélkedésben, amelyet a *Szabályok* kezd meg. Így kezd el átlendülni a hat *Elméltetés* irányába; alapjának keresése során. — A kétely válsága alkotja azt a próbatételt, amely az objektumot kibontja mint olyat: mint ami oly teljesen függ egy külső megalapozástól, hogy ez utóbbi mindig semmivé teheti. Az objektum meghaladhatatlan megnyilvánulásaként a maga létmódjában (nem pedig egy álmodozó mániákus kíváncsiságaként, mint Spinoza, Malebranche és

Leibniz fogják megegyezően gondolni), a kételkedés azt is kinyilvánítja, hogy az objektum csak az alapnak ebben a hiányában alapozódik meg, vagy inkább a megalapozás külsődlegességében, az *Ego*-ban, mint szubjektumban. A kartéziánus tudomány alapjainak válsága tehát önmagán túlhaladva, a metafizikai alaphoz eljutva találja csak meg a megoldását. Ezáltal egy episztemológiai struktúra, az 1-es számú viszony, mint abszolúte abszolút tagot fedezi fel önmagát, minden, az „értelemre” vonatkozó tag semmijében, mint korábbi és függetlent, mint mindig működésben lévő *Ego*-t, megingathatatlan alapot az objektíváló reflexióban. *V. Tanulság: A „Szabályok” nem valamilyen bejelentés, vagy előzetes kihirdetés viszonyában áll az „Elmélkedések”-kel, hanem, mint az objektum elgondolása, feléje, mint az objektum alapjának elgondolása felé irányul.*

E viszony meghatározása az *Elmélkedések*-ben megengedné egy hipotézis megkockáztatását. A „kartéziánusok” alábecsülik a *Szabályok*-at, s Descartes kifejezett metafizikájához kapcsolódva, abba hagyják, legalábbis részben, az elmélkedést arról, hogy mi az objektum. Mi egy objektum a tudás számára? Ez a kérdés, megjegyezték már, csak Kanttal, és azokkal, akik belőle nőttek ki, lesz ismét, mint olyan, felvetve. Talán egy jobb nézőpontra tennénk szert, ha az egyik oldalra csoportosítanánk az *Elmélkedések*-et és a „kartéziánusokat”, félreismerve, vagy a feledés eléggé nagy homályába borítva a *Szabályok*-at és a vele kapcsolatos kérdést, A másakra pedig a *Szabályok*-at, amely mint rendet és mértéket gondolja el az objektum létét, az objektivitásnak tételezéseként és transzcendentális szintézisként történő kanti elgondolását, Fichte, Schelling és Hegel gondolkodását, ahol a szubjektum, maga is az objektivitásban reflektálódva, magába szippantja az objektumot, Marx gondolatát az objektumnak mint értéknek a termeléséről a dolgozó szubjektum által, s végül a nietzschei gondolatot az emberi akarat által örökké akart világról, amelyet az akarat egy nagy „Ámen!”-t kiejtve tételez. Nem mintha ez a nézőpont ránk látszana erőltetni magát, hogy a descartes-i szöveg betűjét interpretálhassuk, sem pedig, hogy teljes szigorúsággal fejthessük ki; csupán jelzi, hogy az a perspektíva, amely, Arisztotelészből kiindulva, a *Szabályok*-at a metafizika történetéhez kapcsolta, talán hasonló koherenciával meghosszabítható egészen a mi helyzetünkig.

## A Pompeji kapható:

### Budapesten

- Írók Boltja  
Andrássy u. 45.
- Magiszter Könyvesbolt  
Városház u. 1.
- Pont Könyvesbolt  
Mérleg u. 6.
- Stúdium Könyvesbolt  
Váci u. 22.
- Kézikönyv BT. Könyvesboltja  
Katona J. u. 34.

### Szegeden

- Móra Ferenc Könyvesbolt  
Kárász u. 6.
- Tolkien Könyvesház  
Kossuth Lajos sgt. 1.
- Katedrális BT. Könyvesbolt  
Dugonics tér 11.
- Sík Sándor Könyvesbolt  
Dóm tér

### Debrecenben

- Sziget Könyvesbolt  
KLTE Aula

### Szombathelyen

- Sabaria Könyvesbolt  
Mártírok tere 1.

### Hódmezővásárhelyen

- Lord Könyvesbolt  
Andrássy u. 5–7.

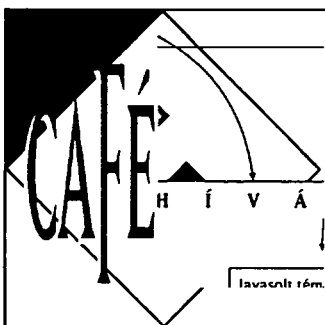
### Miskolcon

- Sinistra Könyvesbolt  
Miskolc-Egyetemváros, Aula

## Megrendelhető a szerkesztőség címén!

A POMPEJI barátai 1992 őszén alapítványt hoztak létre. Az Alapítvány célja a lap kiadása, valamint a szerkesztői törekvésekkel rokon kulturális és művészeti tevékenységek támogatása. A lap szerkesztői kérik mindazokat akik rokonszenveznek a folyóirat szellemiségével, hogy anyagi lehetőségeikhez mértén támogassák a Pompeji Alapítvány működését. Az Alapítvány nyitott, bárki támogathatja anyagiilag, a támogatás összege az adóalapból levonható.

A támogatás az ING Bank Rt. szegedi fiókjának  
11002006-00608000-as számú számlájára fizethető be.



1996 Test

Nyár

Test

Roland Barthes • Az Eiffel toronyról

Németh György • Szobrokról és szerelmekről

Judith Butler • A test filozófiájáról

Berta Péter • A haldoklókról

Claude Fischler • A kövérségről

Julia Kristeva • Beltartalmakról

Ellen Scarry • A háborúk okozta sebekről

Ernst Kantorowicz • A király két teste

Somos Róbert • Testről és lélekről

Kapható a jobb könyvesboltokban, megrendelhető a 1117-048-as telefax számon.



F E L H Í V Á S

## A CAFE BABEL

szerkesztősége  
várja az olyan  
fordítás javasla-  
tokat, amelyek  
a következő,

## BÁBEL

tematikájú számba  
illeszkednek.

Várunk olyan, idegen nyel-  
ven már megjelent vagy  
megjelenés előtt álló szöveg-  
ötleteket, amelyek a

- művelődéstörténet
- művészet
- irodalom
- tudomány
- filozófia
- történelem

témakörében a

## BÁBEL

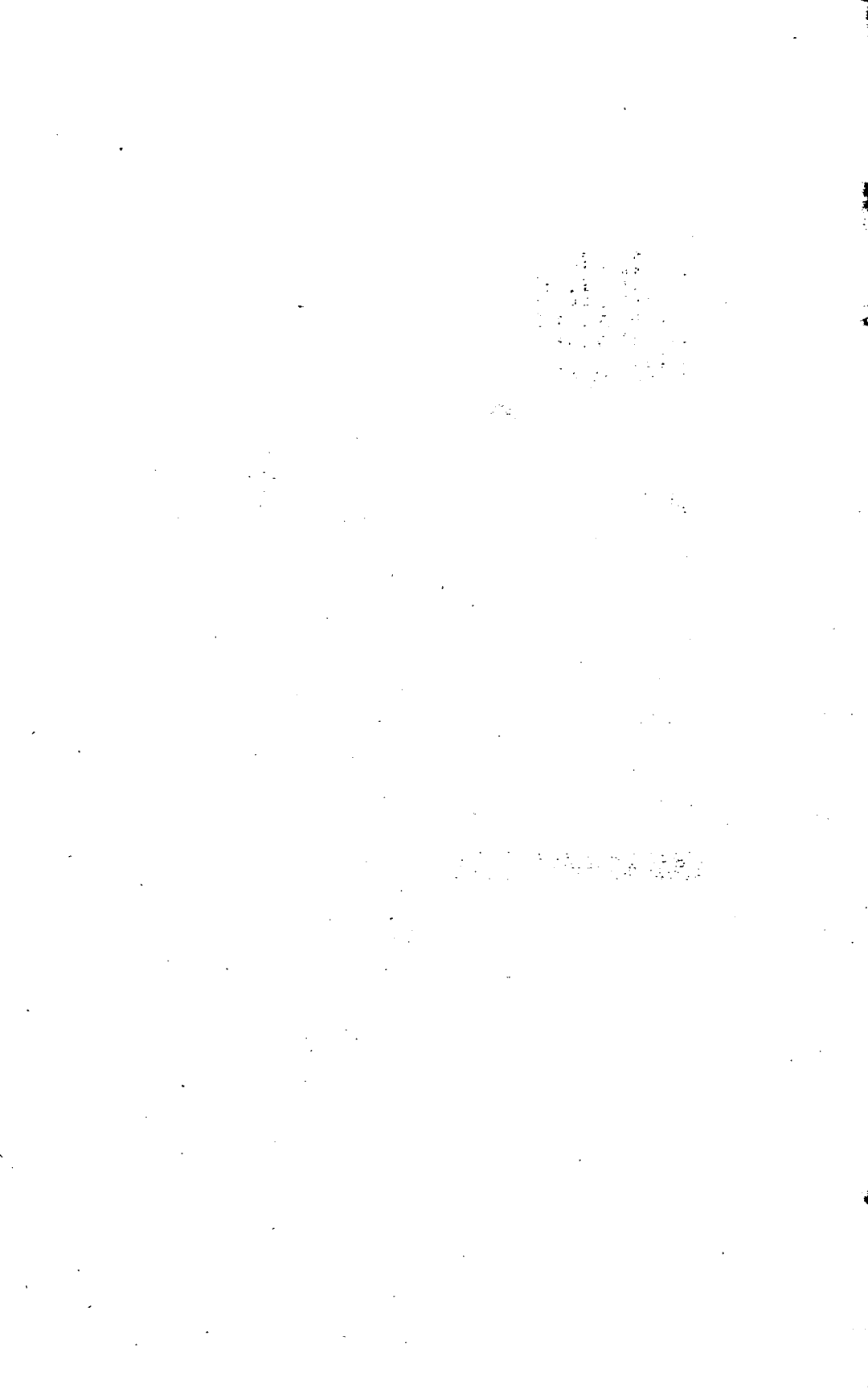
szimbólumot használják fel.

A CAFE BABEL szerkesztőségének címe:

1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 72.

Telefon: 131-3124

C  
A  
L  
L  
F  
O  
R  
P  
A  
P  
E  
R  
S





99 Ft

Ádám József, Ádám Péter, Ághy Attila, Agrippa von Nettesheim, Albert Sándor, Arnaut Daniel, Margaret Atwood, Babette E. Babich, Bacsó Béla, Bagi Ibolya, Bajcsi Cecília, Baka István, S. Balla László, Bálint István, Balog Iván, Balog József, Bárdos László, Roland Barthes, Bartis Attila, Bartók István, Svetislav Basara, Georges Bataille, Beck András, Belányi György, Jean-Marie Beyssade, Benda Balázs, Karl Michael Bellman, Beney Zsuzsa, Nyikolaj Bergyajev, Berta Péter, Bentók László, Bézi László, Bibó István, Maurice Blanchot, Alexander Blok, Hans Blumenberg, Aaron Blumm, Bocsor Péter, Boér Hunor, Bogdán László, Bohár András, Bombitz Attila, Bonaventure Des Périers, Egon Bondy, Bozsik Péter, Gernot Böhme, Martin Buber, Bundula István, Michel Butor, Josif Brodskij, Stanley Cavell, Chazár Keresztély, André Comte-Sponville, Cukor György, E. R. Curtius, Marina Cvetajeva, Czabarka Zsuzsa, Czilczér Olga, Cs. Gyimesi Éva, Csatlós János, Csejtei Dezső, Csokonai Vitéz Mihály, Csuha István, Dalos Margit, Dárdai Zsuzsa, Darvasi László, Deák Botond, Dékány András, Gilles Deleuze, Demény Péter, Jacques Derrida, René Descartes, Deveszkövi Balázs, Stefan Augustin Doinas, Michael Donhauser, Umberto Eco, Egyed Péter, Mircea Eliade, Ember Lili, Eperjesi Ágnes, Erdei L. Tamás, Erdély Dániel, Erdély Miklós, Esterházy Péter, Farkas Anikó, Farkas Zsolt, John Fekete, Fekete László, Fenyvesi Anna, Marsilio Ficino, Ficsku Pál, Filó Réka, Flaisz Endre, Fogarasi György, Michel Foucault, Fux Lehel, Gábor Katalin, Gács Anna, Gállos Orsolya, Garaczi László, Gausz András, Géczi János, Gergely Ágnes, Bogdan Ghiu, Ernesto Grassi, Gyenge Zoltán, Gyimesi Tímea, Györei Zsolt, György Deák György, Haász Ágnes, Hajnóczi Gábor, Peter Handke, Hárs Endre, Hárs György Péter, Hász Róbert, Hazai Attila, Martin Heidegger, Rudolf Hervé, Hévízi Ottó, Karl Hoche, Hódosy Annamária, Max Horkheimer, Horváth Elemér, Horváth Károly, Horváth Márta, Imregh Monika, Drago Jančar, Jandó Péter, Jankovits László, Karl Jaspers, Viktor Jerofejev, Jónás Csaba, Juhász Anikó, Kabdebó Tamás, Katharina Kaever, Kállai Gizella, Katona Tünde, Kemény István, Adrienne Kennedy, Hugh Kenner, Ingomar von Kieseritzky, Kiss Attila, Kiss Olga, Ivan Klima, Kokas Károly, Kolozsi László, Mirko Kovač, Kovács András Ferenc, Kovács Sándor, Kovács Zoltán, Kötél Emőke, Kőrösi Zoltán, Krémer Sándor, Julia Kristeva, Kukorelly Endre, Kutor Tünde, Milan Kundera, Kurdi Fehér János, Kurdi Imre, Kürtösi Katalin, Laczkó Sándor, Ladik Katalin, Láng Zsolt, László Kinga, Lászlóffy Aladár, Lászlóffy Csaba, Latzkovits Miklós, Lázár István, Lázár René Sándor, Michel Lazard, Lengyel András, Lengyel Zoltán, C. S. Lewis, Gabriel Liiceanu, Jean-Francois Lyotard, Losoncz Alpár, Lovas Ildikó, Lőrinczi Laura, Valentin Lustig, Makfalvi Ildikó, Oszip Mandelstam, Miroslav Mandić, Jean-Luc Marion, Marnó János, Francis Marmande, Máté Gyula, Méhes Károly, Meszlényi Attila, Mikola Gyöngyi, Zarkó Miletovits, Molnár Andrea, Müjdricza Péter, Vladimir Nabokov, Nádas Péter, Nádori Lília, Nagy András, Nagy Attila Kristóf, Nagy Éva, Nagy Gábor, Németh Gábor, Jean-Luc Nancy, Neumer Katalin, Constantín Noica, Nyáry Krisztián, Odorics Ferenc, Ötvös Péter, Omaszta Gyula, Pál József, Sámat Obedbak, Camille Paglia, Octavian Páler, Pálfi Norbert, Panek Sándor, Paulik Antal, Pató Attila, Justin Panta, Peer Krisztián, Podmaniczky Szilárd, Pongrácz Tibor, Poós Zoltán, Karl Popper, Pozsvai Gyöngyi, Rajsli Emese, Rakovszky Zsuzsa, Rapai Ágnes, Rastko Mocnik, Rentz Mátyás, Reuss Gabriella, Rainer Maria Rilke, Guiraut Riquier, Joachim Ritter, Jacques Roubaud, Sáfrány Ákos, Sári Andrea, J. P. Sartre, Schmidt Péter, Simon Attila, Schlachtovszky Csaba, Simon Balázs, Solymosi Bálint, George Steiner, Stoll Béla, Botho Strauss, Patrick Süskind, Szabari Antónia, Szabó Ágnes, Szabó Enéh, V. Szabó László, Szajbély Mihály, Szántó F. István, Szathmári István, Szegi Amondó Zoltán, Szénási Miklós, Szenes Zsuzsa, Szigeti Csaba, Szijj Ferenc, Szijj Kamilla, Szilasi László, Szőke Katalin, Szőnyi György Endre, Takáts József, Tandori Dezső, Tatár Sándor, Tenke István, Térey János, Tillmann J. A., Tom Tit, Tolnai Ottó, Tompa Gábor, Tóth Sándor, Dubravka Ugrešić, Újfalusi Németh Jenő, Utasi Anikó, Utasi Csilla, Vajda Mihály, Vasadi Péter, Judita Vaiciunaitė, Vecsernyés Imre, América Vicuna, Visky András, Vörös István, Branka Vukovic, Paul York von Wartenburg, Marguerite Yourcenar, Ludwig Wittgenstein, Robert Wrigley, Zalán Tibor, Zelei Miklós, Slavoj Žižek, Andrea Zlata, Louis Zukofsky, Zsávolya Zoltán, Zsélyi Ferenc, Zsolnay László